社会学思想简史

〔英〕艾伦·斯温杰伍德 著

陈玮 冯克利 译

社会科学文献出版社

社会学思想简史

〔英〕艾伦·斯温杰伍德

陈玮　冯克利　译

社会科学文献出版社

北京·1988

Alan Swingewood

A short History of sociological Thought

Macmillan Publishers Ltd.

London, 1984.

据英国伦敦麦克米兰出版社1984年版译出

社会学思想简史

〔英〕艾伦·斯温杰伍德　著

陈　玮　　冯克利　译

社会科学文献出版社出版、发行

（北京建国门内大街5号）

新华书店北京发行所经销　地质出版社印刷厂印刷

787×1092　1/32开本　12.5印张　280千字

1988年6月第一版　1988年6月第一次印刷

印数0001-8,500

ISBN7-80050-031-4/c·5　　定价：2.95元

序　言

本书并非社会学史或社会学理论史，而是一部从其在十八世纪哲学、史学和政治经济学中的起源讲起，择要述之的社会学思想史。所谓社会学思想是指这样一种认识：它把社会看作一个独立的研究对象，一个客观上受规律和过程决定的系统或结构。从这个意义上说，十八世纪的社会思想仍不失为社会学思想，虽然它未能对社会现象提出恰当的社会学观点，而且总是将其同政治因素和经济因素混为一谈。事实上，十八世纪的社会思想提出了许多社会学的重大问题而未能从社会学上解决之。与此不同，十九世纪的早期社会学思想（特别是孔德、斯宾塞、马克思）在力求解释社会现象时，是从把社会看作一个复杂结构的观点，从它同一定的制度的关系，特别是同分工、社会阶级、宗教、家庭、科学团体和专业团体的关系的观点出发的。当时的社会已是工业社会，早期社会学的主要论题是社会冲突、异化、利益集团、社会聚合以及演化与发展的可能性。社会学的任务就在于探究各种对历史变迁起推动作用的力量。早期社会学思想着重于研究自治社会领域（或称“市民社会”）同集权国家机构（或称“政治社会”）的分离。正是这种认为历史具有一种超越日常生活意义的“目的论”的观点，使早期社会学思想不同于后来的古典社会学以及各种“社会学化”了的马克思主义学派。

早期社会学思想完全是乐观主义的：自然科学的确定性

可以毫无问题地应用于社会科学。古典社会学的出现是对这种实证主义的唯科学主义思想的反动。古典社会学的主要论点都是悲观的：工业化导致的社会结构使个人异化于社会，使文化客体变为商品，人类生活被纳入种种合理化的官僚主义统治制度，个人的独立性被剥夺殆尽。古典社会学的注意力不是放在大规模的社会变迁上，而是集中于对人主体的研究："唯意志论"和行动取代了十九世纪制度理论中的历史决定论。正是这一差别决定了现代社会学后来发展的议事日程。

现代社会学思想是以古典（社会学）的唯意志论模式的崩溃为起点的。功能主义成为主导范式，这种优势的确立同第二次世界大战后美国社会学的崛起有密切关系。古典社会学几乎一直局限于欧洲；欧洲法西斯主义和马克思主义的兴起以及第二次世界大战的爆发，使社会学思想的中心转移到大西洋彼岸。直到六十年代，新的社会学流派——现象学、行动理论、结构主义、马克思主义的人道主义（都深受古典社会学的启迪）——才开始出现。

笔者试图在本书中对这些发展一一加以论述，并对作为独树一帜的社会学说的马克思主义及其对古典社会学和现代社会学的影响，作了特别详细的探讨。把马克思主义看作一种社会学的观点已十分流行，我认为，马克思主义的思想无疑是社会学的思想，它已为社会学本身所吸收，同时，马克思主义也在不断吸收社会学的概念和思想，以便对现代工业社会和历史发展提出充分的解释。社会学同马克思主义之间虽有许多重大分歧，然而一旦涉及到集权国家结构同分权社会结构的关系问题有不少分歧便都自动消除了。社会学把市民社会规定为研究对象，提出了强调现代工业社会之分化性与

潜在自主性的各种理论，马克思主义则提出以经济“基础”决定社会文化“上层建筑”的社会形态理论。这种分权的社会学的社会观，把社会学思想的各个流派联系在一起。但这不意味着只有一种社会学。自从古典社会学兴起以来，一直就存在着许多不同的社会学；然而它们有着共同的研究对象，它们的研究重点也颇为相似。

第一部分考察了社会学思想的历史起源及其向实证主义、进化论和马克思主义的发展。第二部分叙述了古典社会学家如韦伯、迪尔凯姆、桑巴特和齐美尔等人对实证主义社会学和马克思主义的复杂反应。鉴于马克思的思想对古典社会学的形成起过极为重要的作用，笔者在第二部分讨论了马克思关于阶级和权力的学说，并把它同韦伯的社会分层理论作了对比。这样做不等于说社会学是在“同马克思的幽灵的论战中”发展起来的。事实上，古典社会学同康德的“论战”不亚于同马克思的“论战”。康德的认识论和道德哲学对古典社会学发展产生的影响，正如黑格尔的辩证法对马克思主义的发展产生的影响一样，都是至关重要的。第三部分探讨了现代社会学的发展，其初期表现为社会学的功能主义，后来的发展则致力于发掘古典社会学的真知灼见。这一复兴运动之深刻，使人感到处于明显解体和分歧中的社会学思想又趋向辐合。

社会学思想的发展，是个人、社会集团及社会之间进行合作、交流和对话的结果。在社会学史的所有领域中，这大概是个最为复杂、最受忽略的领域，尽管科塞（1971）、杰伊（1973）、克拉克（1973）、施文迪杰（1974）和塞博恩

• 此处人名后的年代及书中引文出处的年代，均为有关著作的出版年代，详见书后的书目。—— 译注。

(1976)* 等人都曾对这一领域做出过有价值的贡献。某些题目（如种族和性）未予论述，主要是因为它们不处于社会学思想的最前沿。如前所述，本书是一部择要述之的历史。笔者在书后按本书章节顺序，开列了供读者作进一步一般阅读及专门研究的参考书目。一部从维科写到巴赫金的社会学思想史，很容易写成大人物姓名的“推销单”。为避免上述流弊起见，本书只就同社会学有关的重要思想家及重要论题作比较详细的论述。

艾伦·斯温杰伍德，1983年11月。

1-4

目 录

序 言

第一部分 创立之基础

第一章 社会学的起源……………………………… (3)

人性与社会秩序(3)维科：科学与历史(6)孟德斯鸠(9)苏格兰启蒙运动(14)方法问题(17)阶级的出现(19)社会变迁的辩证法(21)

第二章 工业社会与实证主义社会学的产生……… (26)

经验主义与实证主义(27)法国大革命与社会学(29)工业社会观：圣西门(32)孔德与实证科学(37)实证主义与决定论(44)社会学、政治经济学与分工(46)进化论与社会学实证主义：穆勒和斯宾塞(48)

第三章 马克思主义：关于资本主义发展的实证科学 (57)

马克思主义的发展(60)劳动的异化(61)意识形态理论(71)马克思的方法：唯物主义和辩证法(79)阶级形成与阶级意识(84)发展规律：历史决定论问题(88)

第二部分 古典社会学

第四章 对实证主义的批判：一、迪尔凯姆…………(97)

迪尔凯姆与社会学的发展(97)实证主义和道德(106)分工、社会聚合与冲突(113)失范118))自

杀和社会团结(121)功能主义、整体论和政治理论(127)
第五章　对实证主义的批判：二、社会行动……（131）
理解与社会科学：狄尔泰(131)形式社会学：齐美尔和社会交往（136）理解与方法问题：韦伯(144)理想类型和社会行动(149)宗教与社会行动：资本主义与新教伦理（153）资本主义与文化：桑巴特和齐美尔（161）社会行动与社会系统：帕累托（168）
第六章　阶级和统治的社会学……………………（176）
马克思的统治理论(177)国家与阶级统治(179)阶级理论：韦伯(187)资本主义、科层制度和民主：韦伯的统治理论(190)
第七章　马克思主义和社会学……………………（199）
马克思以后的马克思主义（199）作为革命意识的马克思主义：卢卡奇和整体论(205)文化与统治：葛兰西与领导权理论(210)马克思和知识分子社会学：葛兰西(215)卢卡奇和葛兰西论社会学（220）马克思主义和社会学：奥地利马克思主义者/结论(225)
第三部分　现代社会学
第八章　功能主义………………………………（231）
社会学功能主义：一般特征（238）系统概念（241）功能主义和社会生活的辩证法：默顿（246）功能主义、社会冲突和社会变迁(251)功能主义和分层（257）
第九章　自我、社会和日常生活的社会学………（260）

行动理论和自我概念：前期和后期的帕森斯(260)精神分析与自我：弗洛伊德(266)社会自我：米德和象征交往论(270)社会学的现象学：舒茨和日常生活的现实(276)

第十章 结构主义 ………………………………… (283)

结构主义的发展：索绪尔(284)索绪尔以后的结构主义：语言和文化(287)马克思主义和结构主义(296)

第十一章 知识和文化的社会学 ………………… (303)

知识社会学和社会学理论(303)曼海姆：知识社会学的一般原理(307)知识分子社会学(311)意识形态与乌托邦(315)知识与群众社会：曼海姆和法兰克福学派(316)

第十二章 民主、工业化和社会学理论………… (323)

马克思主义、工业主义和民主(324)后工业社会理论(328)合法性问题(332)理论和工业社会：融合还是分裂？(337)

书目举要………………………………………………… (342)

书　目………………………………………………… (355)

人名索引………………………………………………… (385)

第一部分

创立之基础



第一章

社会学的起源

作为一门独立的学科，在知识、研究方法和概念系统上构成一个完整的体系，并且在研究对象上同经济学、史学、哲学及法学的相关研究有明确的区分，在这个意义上说，在进入十九世纪以前并不存在社会学。社会学（sociology）这一名词是奥古斯特·孔德于十九世纪初创造的，虽然在这之前早就有人开始对社会作历史的经验的研究，特别是在十八世纪的法国和苏格兰，历史的和科学的思维方式和研究方式开始流行，政治和道德哲学的学术风气有了改变，不再因袭普遍的超历史的理论研究传统，而是致力于把握社会的特性。但是这不等于说，十八世纪的社会理论已经构成某种社会学，相反，它无非只是政治哲学、史学、政治经济学加上社会学的一种令人耳目一新的混合物而已。

孟德斯鸠、弗格森和米勒的著作，是处于形成阶段的社会学的样板，研究社会学的发展史。很重要的一点是：把那些在非社会学著述中探讨过广义社会学课题的著作家（亚里士多德、柏拉图、霍布斯、洛克），同那些真正的先驱者，即认为社会是独立的研究对象、是一个在分析时应同政治社会区分开来的各种制度与过程的动态结构、并对其研究方法提出过具体规定的著作家，区别开来。

人性与社会秩序

有两种前社会学的理论——古希腊思想家的社会观和社

会契约论，有时被研究社会学史的学者认为是关于人类社会的科学的奠基石。柏拉图（公元前427年——公元前347年）和亚里士多德（公元前384——322年）都以整体论观点把社会规定为其各组成部分必然同整体相关的有机体。柏拉图特别强调社会有机体的统一性，明确规定各组成部分从属于整体。亚里士多德与柏拉图不同，认为社会是一个有分化的结构，各种独立的要素在结合为整体的同时，仍保持着对整体的独立性。柏拉图把社会作为一种围绕着分工和社会不平等构成的统一体来分析，社会的昌盛或社会的秩序是“贤明的立法”的产物，这种立法规定整体利益凌驾于各个局部利益之上。因此，柏拉图的理想国历来被描述为一种共产主义，这个社会中的各种独立的要素，例如私有财产和家庭，都为增强整体的统一性而发挥其功能。

亚里士多德的社会观同样是反原子论*的:作为复杂的、有分化的结构的社会整体，是由集团而不是由个人组成的。在亚里士多德看来，社会导源于人的本性；人类有合群和政治本性，因而注定要合群而居，形成共同体。社会结构由根据功能及社会财富而形成的各种社会集团（如粮食生产者、武士、商人、富人、穷人、中等阶级）所组成。亚里士多德的《政治学》贯串着对人类社会性质的社会学见解，并且包含着一种初始而系统的尝试，想对各种社会现象进行分析并划分为若干典型的类型，例如把政治划分为：僭主政治、寡头政治、民主政治。但是，亚里士多德的社会思想仍然没有越

* atomism 一词原指希腊哲学中研究物质最小单位的理论。现代社会学和政治学用来指个人或个人行为的无联系性，以及社会向阶层、集团或小单位分化的过程。目前国内虽有“微体论”等译名，但其字面意义均有语焉不详之嫌，固仍沿用哲学含义上的译名并注于此——译者。

出传统的政治哲学的框架，而且正象柏拉图那样，分不清国家同社会之间的差别。亚里士多德认为各种社会制度导源于诸如性欲之类的人的基本本能，这类本能事先决定着个人组成各种集团和社团，通过这类集团和社团本身的功能进一步发展理想的人性。因此，社会乃是上述本能最终形成的社会关系的固有社会性的表现。亚里士多德的表述堵塞了根据客观规律和历史过程给社会下定义的可能性。

亚里士多德的静态世界观在十六世纪以前一直没有受到怀疑。在中世纪社会组织的环境中，根本无法产生专门研究社会变迁和世俗政治义务问题的哲学。社会契约论是作为同神律（Divine Law）观念和宗教主权观念相对立的世界观而发展起来的，它在一种契约义务和相互社会关系的结构中探究社会的起源。在托马斯·霍布斯（1588——1679）的著作中，人性依然是其理论的重要组成部分，但是亚里士多德的本质先于存在论的(essentialsit)社会性却被自私的、利己的、个人主义的人性所取代。霍布斯认为，在前社会的自然状态下，不存在社会契约并处于不断的战争中，只有通过放弃某些个人权利才有可能形成和平统一的市民社会，即以某种契约义务把个人同某个主权国家联结起来，由国家以成文法的规定保障秩序与和谐。

社会契约论虽然仍受人性自私观念的束缚，却为十八世纪的世俗社会理论铺平了道路。社会已被认为部分地是人的产物而不是神的产物。并不是所有的社会契约论的著述家都象霍布斯那样悲观：约翰·洛克(1632～1704)认为，自然状态本来是一种和平友善和相互联系的状态，只是由于私有财产以及随之而来的社会不平等，才导致了社会冲突和利益分歧的发展。霍布斯和洛克虽对人类社会的世俗性和历史性有所

领悟，但却把这种社会观等同于潜在的自然状态下的、超历史的人性观：霍布斯的人性自私说和洛克的人性同情说。到了十八世纪，让·雅克·卢梭（1712——1788）进一步发展了洛克关于在自然状态下存在的友爱合群的人性以及现代市民社会的堕落自私的人性的两分法，即作为自然产物的人性同作为社会与文化产物的人性的对比。

在亚里士多德、柏拉图、霍布斯、洛克和卢梭的著作中，虽然包含许多属于社会学的课题，论述社会分化、不平等、社会冲突与社会聚合、分工和私有财产的发展等问题，但是他们并不能因之而成为社会学家。洛克对财产和社会分化的分析比亚里士多德更合乎社会学；而在社会引起更加复杂的需要、因而形成比自然状态下更为复杂的人性这个问题上，卢梭的认识又比洛克深刻而更合乎社会学。但是，十八世纪以前的哲学基本上受一种软弱无力的社会观的支配：社会不是被规定为世俗制度和过程的客观结构，而是自私力量和自然状态的个人对现代国家和政治义务形成的自愿默认的产物。强调人性是人类社会和社会秩序的基础，导致了这样的社会观：社会是一种内在的超历史过程的表现。在十八世纪以前根本不存在这样的社会观：社会是由不同层次——经济的、政治的、文化的层次——组成的错综复杂的结构，各个层次均依照特定的客观规律运行。从这个意义上说，社会学的真正先驱乃是乔巴蒂斯塔·维科和巴隆·德·孟德斯鸠。

维科：科学与历史

于1725年初版问世的乔巴蒂斯塔·维科（1668——1774）

的《新科学》，是十八世纪初期社会思想的最出色的著作之一，这部书对人类文化的历史作了极其广泛的比较研究，探讨了财产、宗教的起源以及语言、艺术与文学的发展。1744年印行的该书第三版以及四年后问世的孟德斯鸠的《论法的精神》，在把社会作为有机整体进行理论概括、以及在把各种文化、价值观念及制度同一定历史发展阶段联系起来方面，均堪称最早的重大尝试。

维科的《新科学》致力于使历史为人所理解，它把历史规定为可划分为三个不同发展阶段——神的时代、英雄时代以及凡人时代——从而具有内在意义的过程。这一理论本身较之维科试图把科学概念应用于人类历史研究的努力，也许后者的意义更为重大。他的出发点是对人本主义的肯定，即肯定人主体的创造性能动作用。他写道："在（笼罩着远古的）茫茫黑夜之中闪耀着永恒的、无可争辩的真理之光：市民社会的世界确实是由人创造出来的"（维科，1948，第331节）。这样，维科否定了作为亚里士多德、洛克、霍布斯的社会思想特征的不变人性观：《新科学》的总的论点是，人类社会是历史的，社会制度和人的关系都是行动的产物。维科认为，社会和人性都是动态范畴：他承认人性以将在诸如家庭等社会制度的历史发展中揭示出来的某些原则为基础。维科的动态历史观同社会契约论的反历史的理性主义形成强烈的对比，后者把社会看作不变人性的表现，这种静态社会观无法说明传统和习俗千姿百态、丰富多彩的原因，以及过去一些因素何以能历久不衰流传至今。

维科把历史看作是人所推动的积极的创造过程的历史观，使他的社会思想同霍布斯和洛克强调环境对人的行为的决定性影响的机械唯物论有明显的区别。维科也反对同自然

科学相联系的科学理性主义：《新科学》对牛顿、伽里略和笛卡尔哲学的许多假设表示否定。对这个时期的哲学和科学具有强有力影响的笛卡尔理性主义认为，只有根据数学和物理学的原理和概念推导出来的知识，才是真实可靠的知识。笛卡尔提出他所谓的“几何学方法”作为认识自然界和社会的基础。因此，真实的知识本质上是演绎的知识，是永恒普遍规律的应用。但是维科认为，数学本身就是人创造的，根据数学定理推导出来的知识之所以是真实的知识，只因为人本身先创造了数学。在这里，维科表述了他的一条革命性的新原理，即人只能认识自己所创造出来的东西：真实的东西（verum）就是被制作出来的东西（factum）。因此，这不是按照自然科学的方式消极地对外部现实进行记录、分类和观察的问题，因为“人类社会的世界确实是由人创造出来的，因而它的原理必将在我们自己内心的变化中被发现”。维科从人本主义的、反机械论和反决定论的立场出发，把知识区分为“内心的”和“外部的”：关于外界的实在知识作为人文科学的基础显然是不充分的，因为它排除了人类文化的能动核心，偏袒已经制作出来的而压抑正在制作的东西。

其次，维科认为，自然科学的研究课题与人文科学不同。社会学说必须以作为主体的人的行动为基础，以人的感受和精神状态为基础。尽管《新科学》有其革命性的内涵，也许正因为如此，却并没有引起十八世纪启蒙运动主要哲学家和政治理论家的重视，直到十九世纪，维科的著作才获得真正承认。维科的有机整体社会观显然同法国哲学唯物主义的原子论的个人主义是针锋相对的，但是他的著作却是十八世纪思潮中一个重要流派的代表作，这一思潮在黑格尔以及稍后即十九世纪的孔德和马克思所提出的关于社会和文化的各种整

体论学说那里达到了顶点。对于黑格尔和马克思的核心论点，即：只有从整体出发，人的行动才有意义，维科的人本主义的历史决定论具有十分重要的意义。历史被认为是能把各种往往是冲突和混乱的个人行动联结起来形成统一体的过程。在《新科学》的结尾，维科重申他的"第一条无可辩驳的原理"，但又补充说：

> 当今世界无疑是产生于一种多方面的、有时是完全相反的、而且总是高出于人们原来为自己提出的特定目标的精神……人们想要满足兽性的欲望，遗弃子女，同时又要庆贺纯洁的婚姻，由此产生家庭。当父亲的想要无限制地对被保护者行使父权，同时又要他们服从世俗政权，由此产生城邦（维科，1948，第1108节）。

维科所发展的社会行动意外效果说，是其历史变迁通论的组成部分。关于这种理论对十八世纪社会学说所产生的巨大影响，将在后文予以论述。

孟德斯鸠

十八世纪的哲学始终不承认维科的人本主义的历史决定论。孟德斯鸠访问威尼斯时，有人向他推荐过《新科学》，至于他是否读过或有过这本书，则缺乏足资证明的依据。对弗格森、斯密和米勒的苏格兰学派的有关社会学方面著述有影响的人物不是维科，而是孟德斯鸠。也象好多十八世纪的知识分子一样，孟德斯鸠(1689——1755)并不是一位专门学者，而是一位对古典文学和哲学颇有修养的文人，其著述融史学、政治学、评论、政治学说及社会学之研究于一炉。但他

一直被尊奉为启蒙运动的第一位、也是最伟大的社会学家。在《论法的精神》（1748）的序言里，他强调了自己的科学意图：“我的原理并非来源于个人的偏见，而是从事物的本性中提炼出来的。”他的声望极高，以致1767年有一位亚当·弗格森绝望地说：“当我想到……已经有孟德斯鸠所写的那些文章，我真不明白我为什么还要研究人类问题。”

孟德斯鸠使用了比以前的社会学说所使用的方法更为丰富、翔实、广泛、系统的历史分析法，把社会定义为一个整体结构，尤为重要的是，他试图找出不同社会现象的具体原因。社会的各种法律虽然是人类理性的体现，但必须根据自然条件和社会制度而因地制宜。他对法典和惯例从它们同社会结构的关系的角度作了探讨，立法者的作用在于使某种“理想的”法规要求同情势或“环境”相谐调。埃米尔·迪尔凯姆认为，正是孟德斯鸠思想在这方面的见解对社会学的发展具有重大意义：接受只有立法者制定法规和社会惯例的观点，等于否认“人类社会有任何既定秩序，因为，如果这个说法可以成立，那么法律、惯例和制度就不是取决于国家的恒定性质，而是取决于由谁执掌立法权的偶然性”（迪尔凯姆，1965，第11——12页）。

孟德斯鸠的出发点在《论法的精神》的序言里有明确的说明：

我首先研究了人类，我思考的结果是，既然有那么多五花八门的法律和惯例，他们根本不是凭心血来潮任意行动。

在第一卷里他又写道：

有人说，我们当今之世所见的种种现象，都是在渺茫的命运安排下产生的，那完全是一派胡言。试问：难道还有比诡称渺茫的命运能安排产生才智之士更违反情理的说法吗？（孟德斯鸠，1949，第1卷第1节）。

孟德斯鸠论证说，虽然社会从表面上看是混乱的，但在这种外表下面存在着一定的结构，包括各种行为准则、制度和法律。社会制度和过程是一定物质条件的产物，可以通过经验的和历史的分析而发现。在这些客观力量之间存在着有规律的联系。孟德斯鸠在关于罗马帝国的研究（1734）中写道：

统治世界绝不是靠运气。试观当日之罗马帝国，当他们在某种方略指导下，势如破竹，所向披靡，当他们遵循另一种方略，便处处失利，每况愈下。有普遍原因（既有精神方面的也有物质方面的）在每个君主国起作用，或鼓舞之，或维护之……一切偶然事件都受这些原因的制约（孟德斯鸠，1965，第165页）。

一切社会现象都是互相联系的，“每一种特定的法律同另一种法律相联系”。孟德斯鸠的社会观是用整体论的而不是原子论的语言表述的；社会是自成一体的统一整体。

孟德斯鸠的主要研究对象是政体，但他的政体类型实际上是社会类型。法律必须同社会背景相适应，孟德斯鸠试图给背景下一个较精确的定义，即规定为一种包括土壤和气候、职业、宗教机构、“商业、生活方式和风俗习惯”的结构。他对法的分析已经远远超出狭义的政治范畴，既然法律是社会整体的“精神”或内在本质的表现，政治与社会的区分就纯属形式上的划分。因此，孟德斯鸠虽然沿袭亚里士多德的政体

分类法（即分为贵族共和制、民主共和制、君主政体、专制政体），但他的分析集中于这些政体中国家权力的分配和行使以及使之结合在一起的原则或“精神”——美德、荣誉和畏惧。

孟德斯鸠强调他的分类法属于理想型的分类，而不是现实类型的分类：某个共和政府是美德的典范（通过节俭和城邦国家内部的平等）并不意味着一切共和政府都可以体现它们“应该”体现的美德。孟德斯鸠的分类实际上是理想型的，是逻辑建构，是为了分析的方便而从现实世界的丰富多样的历史资料中抽象出来的，这样的方法论观点使他的思想同古典的亚里士多德政治学传统有明显的差别。亚里士多德的政体是一些实体，是从有限的历史经验中产生的永恒的普遍的抽象物。孟德斯鸠对社会与政治的关系的认识，实际上产生一种对各种政体与社会的分类法。

但是，孟德斯鸠在同政治哲学作出这种决裂时，未能形成一种关于社会变迁的理论。他没有对一种社会类型演变为另一种社会类型的途径和方式进行分析。他的类型学有明显的共时性特点，只涉及对不同形态结合为聚合的统一体的典型因素进行描述。因此，孟德斯鸠的社会学的“形态论”对发生和演变的问题漠不关心。他从未提出过至关重要的演变问题，在这个意义上说，孟德斯鸠的历史分析是不彻底的，他的形式分类虽对社会学的方法有重大意义，却成为发展动态的市民社会观的障碍。苏格兰启蒙运动的著述家，在吸收孟德斯鸠类型学和形式的历史意识的同时，对社会变迁及一种社会类型向另一种社会类型的演变，有较具体的认识。所以他们试图找出引起社会变迁的社会内部因素。

孟德斯鸠的共时方法使他把社会解释为一个其各种因素

只有从整体角度看才有意义的系统，构成这一系统的基本因素是气候和地理环境：在他以前就有作者主张把自然因素作为社会分析的基础，但在分析上述条件对促成作为整体的社会结构所起的作用方面，孟德斯鸠却是创始者。孟德斯鸠的环境说包含着政治“上层建筑”与文化为整体精神之表现的系统观。孟德斯鸠对所举事例的说明固然有点夸大：自杀、奴隶制、婚姻都机械地按因果关系同一定的气候条件及特殊的地理环境相联系；但这样立论所包含的科学精神是无可怀疑的。此外，孟德斯鸠的主张并不是彻底的一元论：原因既包括精神因素，也包括物质因素。他在《论法的精神》第十九卷中论证说：

> 人类受各种因素的影响：气候……宗教……法律……政治准则……道德及习俗，从而形成国家的普遍精神。在每个国家里，上述任何一种因素所起的作用加强，则其他各种因素的作用相应地会有同等程度的削弱。野蛮人差不多完全受大自然和气候的支配；中国人则受习俗的支配。

因此，任何社会的结构不是取决于单一因素的作用，而是取决于许多因素的共同作用，社会是许多因素平衡的产物。社会的发展逐渐削弱纯物质因素的影响而使精神因素的影响得到加强。立法者的作用就在于发现物质力量同精神力量之间的平衡。精神因素按其性质来说更容易为人所控制。环境则是物质因素和精神因素起作用的场所，这种多因素结构使孟德斯鸠得以采取唯意志论的立场：立法者在精神因素影响加强同物质因素影响削弱之间进行调节。但是，根据孟德斯鸠的社会观显然可以作如下推论：个人只是历史变迁的工

具，个人在一种被设想为精神力量同物质力量无休止地相互作用、最终形成国家精神的系统中，纯粹是消极被动的因素。而美德、荣誉和畏惧的作用则在于创造社会统一，维护社会秩序。

孟德斯鸠思想中有关社会学的中心考虑无疑是想发现社会各种不同因素之间关系的基本模式；认为在经验现实的千差万别、错综复杂的表象下存在着某种结构和系统，只要弄清这种结构和系统，就能阐明现象所以错综复杂的原因并从而具有意义。他对封建制度的评论是很中肯的：

> 封建法律组成一幅极为美丽的景象：一株年代久远参天拔地的古橡树，远看但见茂密的枝叶，近看，则见挺拔的树干，但看不到树根，必须掘地才能发现树根（孟德斯鸠，1949，第31卷第1节）。

正是这一任务落到了亚当·弗格森和约翰·米勒身上。

苏格兰启蒙运动

如前所述，法国启蒙运动的原子论的个人主义妨碍了孟德斯鸠的社会学观念、特别是作为既有系统又是统一整体的社会观进一步发展。狄德罗为《百科全书》制定的计划书里没有为社会设立条目，伏尔泰也象狄德罗那样，始终坚持十八世纪五十年代后法国思潮中的个人主义的理性主义和哲学上的怀疑论。卢梭是个例外，正如笔者在前面探讨社会契约论时所指出的那样，他的著作包含着大量社会学方面的课题。在《社会契约论》（1762）和《论社会不平等的起源》（1755）

中，卢梭分析了财产的起源及共同分工、不平等和社会冲突的关系。同时还象孟德斯鸠那样，既把握社会的分化性，又突出社会是有机整体的论点，强调在这种有机整体里各种个人利益融合为一种普遍的共同意志。社会不是一盘散沙的个人的集合体。但与孟德斯鸠不同的是，卢梭重视研究起源：他认为社会是契约的产物，即能够产生比组成它的个人意志更有力的道德秩序和集体秩序的联合协议的产物。也就是说，社会是自然（自然状态及自然人）本能与理性相结合的产物。在这里，孟德斯鸠的社会观与卢梭的社会观有极为明显的不同之处。孟德斯鸠认为社会是以客观结构或因素为中心构成的体系，卢梭则认为社会是集个人意志而形成的以半神秘普遍意志为基础的有机体。

孟德斯鸠对社会学的发展具有更大的影响。十八世纪下半叶，一批在格拉斯哥和爱丁堡工作的学者推动了同社会契约说大相径庭的对人类社会的科学研究。这指的是大卫·休谟（1711——1776）、亚当·斯密（1723——1790）、亚当·弗格森（1723——1816）、约翰·米勒（1735——1801）以及历史学家威廉·罗伯逊（1721——1793），他们的学术成就使当时的爱丁堡享有“北方雅典”的美称，只有十八世纪下半叶的主要学术中心巴黎堪与媲美。这批学者认为，不能把作为独立研究对象的社会等同于个人与国家之间的契约关系，但可以被经验地规定为具有自身固有的历史或“假设的历史”的独特结构。

人们对苏格兰启蒙运动的学术成就一直有种种评价，同时始终有这样的倾向：着重突出它对哲学和经济学的贡献，而低估了它对社会学的贡献。斯密、弗格森和米勒通过对财产的社会作用、政体、分工的发展、工业劳动的异化及语言发

展的分析，提出了批判的社会学的论点和问题，这些论点和问题已经越出原作的范围而构成一种社会学思潮的精髓，并且成为它在经济学、哲学和史学的广泛领域里的理论概括。

在这批学者中，同社会学关涉最少的是大卫·休谟，但他对斯密和弗格森的影响却极大。休谟是位经验主义者：经验、事实和效用是他的认识论和社会哲学的根本。他不同意社会契约论的社会学说并驳斥说，如果认为政治社会起源于个人的自愿默认，那就是无视人类经验和事实的历史现实。社会契约论由于本身缺乏社会学，实际上已经被弃置不提了。社会无法根据人性普遍原则演绎产生，因为，社会虽有统一性的特征，但却是由社会环境特别是教育和风俗习惯决定的。休谟强调对人的性格有影响的社会因素的作用。最重要的社会因素之一是同情，其约定俗成的定义是："在一切社会中，个人的相互依赖程度都是非常之大，任何人的行动几乎都不是完全靠自身完成的，或可以全然不顾他人的行动，他人的行动恰恰是使自身行动完全符合行动者本人意图的必要条件"。休谟在论述正义时写道，正义以共同赞成而确立，"凡所采取之任一行动，均寄希望他人亦同样采取之"。"同情之所以有社会性，是因为一切有理性的动物之求伴合群的倾向都十分强烈"。他还以类似的方式论证说，风俗习惯并不是非理性的力量，而是社会正常运行的基本要素。休谟并未创立关于社会是一种结构的社会观，而且一般地说，他的模式也还是原子论的，他的方法则是演绎的。所以，休谟虽然提出人的交往是人性的产物，其研究的重点却放在人性在社会中采取的社会性的形式。接着他又规定人的行动具有社会性，因为它是针对他人的行动："如果让一个人离群索居，

那末除感官或思索引起的乐趣外，他将去失一切乐趣。“那是因为他的同胞们的活动无法在他的内心世界引起相同的活动翼求”。非社会的人，就象自然状态那样，纯属“哲学家的虚构”。

休谟的许多论文都包含着早期社会学的思想。他指出，权威历来是以其实际效用获得公认的“暴力与同意相结合的产物”。他一方面赞成财产与权力紧密结合，同时又主张要使两者在功能上保持平衡。但是，尽管这位哲学家探讨了不少社会学的课题，却并没有因此而成为社会学家，也未必因之形成一门以社会作为独立研究对象的理论。与休谟不同，弗格森、斯密和米勒把群体规定为分析的基本单位——弗格森的“群与伙”——从而构成一定的结构。休谟继承了亚里士多德的衣钵，把社会规定为与人类家庭——即在“共同关心后代方面出现新的纽带”以前赖以形成并维系性结合的社会群体——同时出现的事物。休谟从性欲推导出人类家庭从而社会的普遍性。弗格森一方面同意休谟关于性欲在家庭形成过程中的重大意义，并指出人的本能的存在，同时更着重于研究家庭的组织、家庭对社会化及亲子义务形成的作用。休谟的演绎法同弗格森的归纳法的、经验的立场之间的区别很不清楚，但是在弗格森、斯密和米勒那里，想对社会的制度的与结构的基础作社会学分析的倾向是很明显的。弗格森的《论市民社会的历史》（1767）标志着从十八世纪四十年代那些带有较浓重思辩色彩的休谟论文明显地前进了一步。

方法问题

前面已经说过，在十九世纪以前还没有同经济学、哲学

和史学完全分离而独立的社会学。在十八世纪的思潮中，虽然不存在独辟蹊径的社会学领域或观点，但在经济学、政治学和史学观点中倒是存在着若干最基本的社会学概念及其经验的方法论。在亚当·斯密的著作中，可以分辨出有三个各具特色而又相关的分析层次：经济学的、哲学的和社会学的层次。在《国富论》里，研究的重点是分工的经济后果与社会后果，两者并重。苏格兰启蒙运动对社会学的重大贡献在于：明确认识到社会是一个过程，是一定的经济、社会和历史力量的产物，是可以通过经验科学的方法加以识别和分析的。社会是一个历史考察的范畴，是各种客观物质原因的结果。

苏格兰学者既不承认社会"神创说"，又反对立法者至尊说。假设的或"推测的历史"这个名称本身很容易使人误解，因为其概念是一门关于历史和社会的科学，即实证的而非推测的、从而是名符其实的假设（即需要求证的——译注）的知识；从名称上看，它同孟德斯鸠的一般比较法颇为相似。但是苏格兰学者最关心的问题是社会变迁以及社会从一种类型变为另一种类型的原因。如米勒所说：

> 在探索法律和政治制度……的原因时，……我们无疑应考察……情况差异……土壤肥力，物产品类，籍以谋生的劳动形式，某一社区的人口总数，他们在艺术方面的擅长……。上述种种及其他方面经常发生的变化必然会对整个社会产生意想不到的影响；因为上述变化突出表明了人们的爱好和追求，必然会产生相应的习惯、性格和思维方式（引自莱曼《米勒传》，1960）。

因此，如果依据主要由经济因素组成的基础结构，则社

会的多样性是可以解释的。但是，米勒的比较法着重于从社会由“粗糙”向“精致”转变的角度分析多样性和一致性。弗格森也从同一角度说明政体同财产、社会分层、分工及社会冲突的关涉。弗格森的出发点是市民社会而不是政治社会。苏格兰学者的社会类型学，即：原始、野蛮及精致（弗格森），狩猎、畜牧、农业和商业（米勒、斯密），是根据社会的主导生产方式进行分类的。苏格兰学者在对社会按上述名称分类后，对其主要制度以及引起社会变迁的机制过程作了分析。他们分析得最充分的制度是社会分层。

阶级的出现

对于社会分层，休谟和孟德斯鸠根本未做任何深入探讨。孟德斯鸠着重研究的是作为有机整体的社会，而没有分析冲突和分化的可能的根源。孟德斯鸠的学说中没有关于变迁的理论，他的共时性社会模式排除了能动性的根源，从而也排除了结构演变的根源。

亚当·斯密认为，商业社会的发展产生了一种社会结构，这种社会结构划分为三个界线分明的阶级——地主、资本家和劳动者，即“每个文明社会的三大构成等级”。同弗格森和米勒一样，斯密并没有使用社会阶级这一概念，但是在他的著作以及尤其是米勒的著作中，已经明确表达了某种关于作为社会学范畴的阶级的理论，这一点是不容争辩的。斯密的三个社会“等级”同经济要素之间的关系是十分明显的：这三个集团分别依靠地租、股份和工资取得收入。财产是社会分化的基础，是与社会变迁有密切关系并且渗透到“社会每个角落”的“权势的天然本原”。米勒论证说，事实上，社会

发展必然产生社会不平等，不断地产生“相应的等级和等级依附关系”。他提出了从经济上解释社会的看法：

> 人们的财产分配情况，是使他们受世俗政权管辖并决定他们的政治结构形态的最根本的事实依据。不消说，穷人总是依靠富人糊口谋生；并且根据个人财产状况和差异，逐渐形成等级依附关系，各种权力等级也就顺顺当当地为人们所接受（引自莱曼《米勒传》，1960）。

米勒说，在前工业社会中，社会分层主要根据职能：例如在渔猎社会里，如果个人在胆量、气力、武艺等方面有超群的非凡才能，便是取得权威的主要依据。但是，根据职能定尊卑是不稳定的，“不能产生任何持久的权势”。随着农业和定居生活方式的发展，私人掌握的财产不断积累，就出现了永久性的等级分化：权力开始稳定和制度化。

米勒认为，商业社会通过分工产生破坏性的后果。米勒和弗格森都注意到社会分层同分工的关系，从社会学的角度对劳动专业化进行探讨。他们的分析同前人的论述大相径庭，孟德斯鸠和休谟虽然也曾注意到分工的经济意义，但忽略了它的社会后果，因而未能抓住它的广泛的结构意义。弗格森指出，分工既是一种经济制度，又是一种社会制度，它把人分为两类：一类是专管知识和技能的劳心者，一类是毋需思考和“用心”的劳力者。“在情感和理智受到全面压制的情况下”，“愚昧既是迷信之母，也是勤劳之母”，所以劳动变得更加有效率。弗格森有这样一段名言：

> 凡是工业……十分发达的地方，那里的人就最无须用心，那里的工场无须想象便可视为一架机器，而人则

是机器上的零件（弗格森，1966，第182——183页）。

其他活动，也象体力劳动一样有着分工："随着社会的发展，哲学或沉思，也象所有其它职业那样成了公民中一个特定阶级的主要或唯一的行当和职业，……被划分为许多不同的分支学科"。分工是一种全面的过程；弗格森实际上已经对作为一个独立研究领域的社会学的基础作了概述。效率和机敏的准则对于哲学和工业都是同样适用的，"研究越深入……学科数量也因之而大大增加"。弗格森认为，专业化导致整体的消失。与哲学家的职业不同，工业方面的各种行当会使人的智力变得愚钝；任务分得越细，用脑越少；工人越劳动就越没有时间思考和研究。社会发展实际上是利弊参半，诚如米勒所说：

> 他们的职业迫使他们长期专心致志地同某种对象打交道，很容易养成思想空虚的习惯，对任何事情都无动于衷，只关心未来的劳动工资或令人愉快的休息和睡眠（引自莱曼《米勒传》，1960）。

工业发展于无意中带来的后果之一，亦即"精致"社会的后果是：人日益象机器，被剥夺了智力才能而"变成纯粹的劳动工具"。

社会变迁的辩证法

在苏格兰学者的分析中已经包含着阶级和工业社会的概念，但同其后十九世纪的社会学相比，还没有升华为理论。弗格森和米勒都把工业方面的变革看作人类文化进步的源泉，但也不可避免地带来了非人化和异化。社会发展是矛盾的。研究社会发展如何从一个阶段过渡到另一个阶段，这正

是苏格兰学者对社会学的贡献的精华所在。

社会发展依靠经济力量以及各个集团和几代人的共同努力而得以实现。社会变迁被理解为包括物质环境、经济和政治组织以及分工等的集体现象，而不是个人现象。财产则是关键因素。这种严格的决定论的社会发展观，为行动着的人的活动划定了界限，即使米勒把偶然原因和个人因素引入他的历史图式，其基本倾向也还是机械论的。但弗格森反复强调行动着的人的能动性，即“排除万难”改善处境的天性。他写道：人“非为安逸而生……，每一种可爱可敬的性格都是一种能动力……，他们向四周投射的、籍以征服或吸引同胞注意的一切光辉………只有在他的行动继续下去时才显得光彩夺目”。当罗伯逊说“我们归功于造化的土壤肥沃物产丰富统统不是人的业绩”时，弗格森针对这种追求享乐的功利主义人性观指出，“人生最激奋的时刻是响应赴汤蹈火的号令，而不是接受安逸舒适的邀请”。

不难看出，上面的提法是同维科的“唯意志论”相呼应的。但是，能动的行动者与环境决定论的概念中包含的二元论却从未获得适当解决。这里的重要之点在于对社会变迁的表述方式：这是一个既包含客观结构（特别是生产方式）又包含能动主体的过程。演变是辩证的，因为演变基本上是人的行动的无意后果造成的。弗格森写道：“民众的一举一动对未来无不带有盲目性，国家的建立带有偶然性，这固然是人们行动的结果，却不是执行人设计的结果”（弗格森，1966，第210页、45页）。维科的“无可辩驳的真理”在弗格森的分析中具有社会学的含义，而在斯密的《国富论》里，个人的利己主义的利益通过那只于不知不觉中促进了“社会利益”的“看不见的手”而转化为集体的社会福利。既然历史过程会

调整和矫正人的自私观念和弱点，换句话说，有一种为能动的行动者所察觉不到的历史强制力，那么，斯密的观点就同维科不谋而合。斯密关于人的行动无意后果的理论无疑是历史决定论的；相反，弗格森的理论是经验主义的和反历史决定论的。正因为如此，斯密在探讨商业社会的发展时，一开始便描述了导致封建社会及其财产所有权没落、以及贸易与工业的必然发展的结构力量。斯密论证说，这种演变的关键是两个彼此竞争的社会集团的行动：有钱的贵族因讲究排场而逐渐贫困，比较俗气但有实力的商人阶级以工业品使大地主们破产。新兴的商人阶级取代了地主集团，他们买下了地主的田地，并因经营得法而大获其利。在这里斯密的假设是，经营农业获得财富比通过经商致富更持久可靠，但是他的更重要的论点是，社会变迁是各社会集团在丝毫不考虑公共福利的情况下追求各自利益而无意识地引起的：

> 满足最幼稚的虚荣心，这便是大地主们唯一的行为动机。商人和工匠则远不是这样荒唐，他们的一切行为都以谋求私利为目的，奉行着他们那套寸利必争的商贩哲学。这两部分人都没有认识或预见到，巨大的变革正是前者的愚蠢和后者的刻苦逐渐带来的（斯密，1970）。

斯密的“看不见的手”（归根结底是一种历史决定论的和宗教的概念）成功地调节着市民社会、即包括财产所有权、分工和社会阶级的复杂结构的离心倾向，使之保持利益的和谐与均衡。斯密的观点基本上是一种乐观的看法：分工的不良后果可以通过教育、宗教以及市场力量的集体作用而减轻。

相反，弗格森并未研究作为社会集团成员的个人的社会行动，同广泛的集体的历史过程之间的联系。实际上，弗格

森认为个人连同自然状态纯属虚构。人是社会的一员，“整体的一部分”，他的行动具有集体性因而具有社会性。在弗格森的关于社会行动的无意后果的概念中，根本不存在斯密的个人主义或简单乐观主义，即把历史意义同构成历史的人主体本身相分离的乐观主义。在社会内部固然有和谐，但也有冲突，不过不能把这种冲突等同于潜在的历史过程。没有冲突便没有社会、结构和过程。弗格森写道，如果没有“敌国和战争”，“市民社会根本无法获得自身的客体或形态”。冲突加强了社会联结和群体观念。国家本身就是在战争中建立，并在以“私人利害冲突”为特征的“精致”社会中制度化的。正是通过上面这些表述，才使弗格森比所有其他十八世纪的作者更接近于现代社会学的观点。

孟德斯鸠以后的法国启蒙运动的原子论的个人主义妨碍了真正社会学的社会观的发展。弗格森把社会设想为一定的结构，而该结构部分同整体的关系则是社会学的“首要对象”。苏格兰启蒙运动的作者们也象孟德斯鸠那样强调社会现象的结构性，反对那种把社会看作是任意的偶然过程的产物的观点。弗格森和斯密的社会行动无意后果说，超越了孟德斯鸠对社会所下的共时性分类概念的静态界限，包含着社会既是结构又是过程的社会观。苏格兰学者对社会学说的最主要贡献正是上述关于行动着的人与结构之间错综复杂关系的见解，而不是象某些社会学史研究者所说，在于他们强调人的社会性方面以及他们对一定物质力量的社会后果的分析。弗格森、米勒和斯密著作中所提出的许多见解，随着十九世纪社会学的崛起而逐渐湮没无闻。但是，维科、孟德斯鸠和弗格森曾为关于人类社会、文化及历史变迁的科学，关于人的行动、客观社会结构及历史演变之间关系的科学，奠

定了基础，并提出了这门科学的若干根本问题。关于社会是根据一定规律和阶段而发展的有机系统的概念也已确立。社会学真正的历史也就在此后不久，从圣西门和孔德的著作及实证主义传统开始。

第　二　章

工业社会与实证主义社会学的产生

维科、孟德斯鸠和弗格森的社会思想的共同点是：对人本主义价值观的深刻信念，把科学应用于研究人类文化和历史以及人类对环境的控制。十八世纪启蒙运动产生了大卫·休谟所称的精神科学——心理学、政治经济学和萌芽状态的社会学，这些学科有一个共同的论题即社会发展带来日益增长的社会性：诚如休谟在《论技艺的精益求精》一文中所说，勤劳、知识和人性“被一条不能分离的链子”联结在一起。这些独立而又相关的学科的出现，部分地是一种新型读者群发展的结果，这些读者同广大国民中的文盲相比，固然人数寥寥，但对于文化的世俗化和作者摆脱庇护人而解放，却是一种实在的重要因素。在狄德罗的小说《拉摩的侄儿》（1779）里，那位艺术家公开宣布的最大愿望是保障“不受奴役的生活手段”，这正是当时的作曲家、哲学家和经济学家的普遍要求。走运的自由的中等阶级读者群促进了各种文学组织、俱乐部和协会的发展；出版之成为一种专门行业，更进一步促进了世俗人本主义的发展。狄德罗写道，人现在是而且永远是万物之中心，因为唯有人存在才使万物之存在具有意义。弗格森在反驳各种生物学的或有机体论的比喻时说过：关于人性的正常研究是（研究）人，“以其它动物作类比，是根本无法了解人性的”（弗格森，1966，第6页）。这个说

法表达了启蒙运动思潮的人本主义精髓。

但是，启蒙运动对社会学的发展的关涉不仅仅局限于对人本主义的坚持：启蒙运动涉及哲学对理性、自由和个人主义的强调，以及对社会及社会发展是客观的集体力量概念的强调。可以肯定，有三种主要思潮对十九世纪和二十世纪初的社会学起过促进作用：第一是维科的人本主义的历史决定论，它强调人主体的创造性和能动性，反对把自然科学的方法简单地应用于文化分析；第二是孟德斯鸠、米勒以及（在较小程度上）弗格森的机械论的社会学说，它重视客观事实以及自然科学同社会研究的关涉；最后是百科全书派哲学家伏尔泰、狄德罗和卢梭，他们的批判理性主义致力于对社会的科学解释，使个人摆脱迷信和智力谬误。苏格兰和法国的启蒙运动都以现代科学原理为中心，即反对形而上学，把事实同价值观念分开，相信客观性的可能性。科学基于事实而不是基于推测所以是实证的：因此，十九世纪实证主义的起源可以追溯到孟德斯鸠和弗格森的著作，它是批判的，并且在一定的历史背景中是革命的。

经验主义和实证主义

实证主义是启蒙运动传统的组成部分：科学和事实是同形而上学和思辨相对立的；信仰和启示不再被认为是知识的源泉。但是，这种极其广义的实证主义必须同经验主义区别开来，虽然两者在历史上和理论上有密切关系。社会学实证主义滥觞于十九世纪初奥古斯特·孔德（1798——1857）的著作，孔德对形而上学的抨击同休谟一样激烈，休谟曾把形形色色的形而上学哲学形容为“对事实和存在问题毫无论证”，

只是连篇累牍的"诡辩和幻想"。休谟的哲学实质上是信奉经验和客观事实的经验主义哲学，这种立场也是实证主义社会学的立场。

导源于培根、洛克和笛卡尔的著作的十八世纪经验主义哲学发展了这样一种认识论：它规定人的知识本原是经验，而科学的基础则是实验、归纳和观察。经验主义认为存在着可以通过感官认识的外部世界，只有能以经验检验的知识才是科学知识。知识被规定为有益的、多用途的、世俗的和创新的社会产物。但是，经验素材转化为知识不是简单的机械过程，而是通过判断、估量、比较等人类智力固有机能对素材进行加工的过程。所以笛卡尔一面强调感官经验对知识形成的重要性，一面又提出这样的观点：知识也根据数学与逻辑的原理而发展。经验主义实际上是前后不一致的学说，它既是唯物主义的认识论，又宣称存在着独立于经验以外的智力法则和思维法则。实证主义通过加强主体同经验的关系中机械、被动的属性所发展的，正是这种关于认识的能动性和被动性的二元论。经验主义探索智力法则，实证主义则证实关于历史变迁的外在法则，并规定社会为一客观事实，是通过观察和实验而认识和证实的事实结构。

由此可见，实证主义发展了一种社会观，而经验主义则发展了一种观念理论。经验主义和实证主义都轻视人的意识中的能动因素：例如，有些启蒙运动哲学家力图抹杀洛克和笛卡尔所强调的人的天赋智力的能动性，从而把人主体规定为外界环境的产物。在启蒙运动哲学的中心存在着矛盾：一方面是关于人的完善和进步、理性战胜愚昧迷信、理念在教育人性中的作用等观念，另一方面则是认为理念本身基本上是外部环境和经验的必然结果的理论。因此，人主体被表述

为被动的：主体和理念都是附属现象，其存在有赖于其他不同因素的作用。但是这不等于说每一位启蒙运动哲学家都同意这种机械唯物论：有人说知识是根据先验范畴演绎产生的，人类理性一旦摇脱了神秘主义和宗教思想的束缚，就能自由地发展客观知识。

特别是百科全书派哲学家，发展了一种极端的哲学二元论，一方面认为物质条件决定人的意识形态和行动方式，另一方面又提出唯意志论的观点：通过接受自由和理性观念的教育，人类将摆脱愚昧和传统意识形态的奴役。启蒙运动哲学的理性乐观主义是以自由的个人为其核心的，即认为自由的个人在科学规律的指导下，能够根据人类理性的原则重建社会。结果是理性高于经验现实。

法国大革命与社会学

如上所述，实证主义导源于启蒙运动的唯物主义哲学。作为一种哲学的和社会学的运动，实证主义包括若干不同的涵义：认为科学是一切知识的基础的信念（即所谓唯科学主义），统计分析应用于社会理论，探索社会现象的因果解释以及历史变革或人性的基本规律。但十八世纪启蒙运动的实证主义实质上是批判的和革命的，它的哲学上的个人主义和人类理性的基本信条，主要是针对专制国家、有组织的宗教和残缺不全的各种社会组织的不合理性的权力。它提出制度必须符合理性原则，知识只能通过经验以及以经验为根据的调查而获得，人们不能通过上帝来理解现实。

这种批判的实证主义向十九世纪的社会学实证主义的演变，发生于大革命后的法国。它从一开始就同启蒙运动哲学

的个人主义的原子论（individualist atomism）是对立的。必须指出，除孟德斯鸠和弗格森外，十八世纪的社会思潮没有发展一种认为社会是一个系统和客观结构的社会学说。关于社会是整体的理论，对于作为一门独立的以经验为根据的学科的社会学来说，是最基本的；部分与整体的关系是研究宗教和家庭等制度的社会作用和功能的指导性方法论公理。而在理性主义原子论的框架内，这一概念恰恰是无法发展的。启蒙运动哲学竭力贬低各种组织的意义，百科全书派哲学家称之为非理性的。在当时流行的强调人的完善和进步的情况下，尤其无法恰如其分地提出变迁中的连续性问题。对于过去历史上形成的宗教等等所谓非理性的制度，不可能形成它们同今天有着积极联系的概念：由于缺乏社会是整体的概念，理性主义思想认为宗教观念是边缘性的残留现象，对社会的维持不起重要而确定的作用。

法国大革命事实上是对上述理性主义假设的挑战。有人批评启蒙运动哲学对实际上创造了社会运行所必要的社会纽带的传统制度的分析是有缺陷的。埃德蒙·伯克（1729——1797），路易·德·博纳尔（1754——1840）和约瑟夫·德·梅斯特（1754——1821）是对哲学上的理性主义提出批评的三位有影响的人物，他们反对启蒙运动哲学家所发展的个人主义社会观，认为它的“否定”原理和“批判”原理导致了传统权力模式和社会纽带的有机性的瓦解。

社会被规定为“非理性的”传统因素在其中起积极的构成作用的有机整体，宗教和家庭都是这个整体的构成部分。启蒙运动关于天赋人权的口号以及社会契约论奉为神明的理性原则被否定，代之以强调等级、义务和集体福利的社会观。正如博纳尔所说：“现代哲学流派……提出了关于现代

人的哲学，即关于‘我’的哲学……。我要提出关于社会人的哲学，即关于‘我们’的哲学。”作为有机整体的社会，是通过它的内在“精神”或“灵魂”这样一些实际上基本是宗教性实体的概念来定义的。博纳尔和梅斯特就这样提出了表现论整体观，即各个组成部分表现内在本质和精神。有机整体的一切要素作为不能化简的本质而结成一体。

同这种有机整体论相联系的是不承认经验科学是分析社会形态的工具。梅斯特和博纳尔认为，理解社会是通过直观而不是通过理性或科学。这种对直观和感觉的信念同下列企图有联系：想在旧秩序解体后出现的革命后世界中发现新的政治权力的源泉。革命和工业创造着一个新社会，在这样的社会里旧的传统的价值观不再具有支配力量。结果产生了一种强调家庭、集团以及类似严格的封建等级制度的权力等级结构的创造性作用的社会观。个人正是通过这些制度而加入社会整体，使“我”变成某种“我们”。这样，他们在革命后却依照前工业社会的有机体论价值观念，对正在形成的工业社会进行批评：现代社会被认为是一种以注重物质利益同由正式规定和成文契约赋予的权力相结合的实用主义价值观念为中心的、锱铢必较的个人主义制度。这样的社会只能导致社会纽带的瓦解，并使个人同集体的有机联系变得难以捉摸。

梅斯特和博纳尔认为，社会不等于个人的总和：社会是某种文化的总体表现，这种集体观对奥古斯特·孔德的实证主义社会学有着决定性的影响。同样重要的是对各种传统制度的积极作用的强调以及对十九世纪初革命后世界的权威问题的重视。伯克、博纳尔和梅斯特为旧社会传统的合法性的消失而悲叹，并在各自的著作中提出了新的政治义务模式问题。正是本着这种精神，圣西门写道：十八世纪是危机的和

消极的，十九世纪则将为社会改造的奠基起积极作用。孔德写道，只有实证主义指出了使大多数文明国家摆脱今天危机四伏的处境的出路，从而为新社会提供必要的基础。思想对于世界的治乱具有举足轻重的作用：

> 严格的分析表明，各国社会今天所经历的政治和道德大危机，无一不是因思想混乱所引起……，只要对第一原理的看法获得必要的一致，就会在不发生冲突和反抗的情况下产生各种适宜的制度；因为只要有了一致，就足以抑制引起混乱的各种原因。希望社会处于自然正常状态的大多数人必须认清这一点（安德列斯基，1978，第37——38页）。

孔德的社会学框架在好多问题上得力于博纳尔和梅斯特的著作的启发，他对社会秩序和进步的精心研究，显然是在社会学框架内发展了博纳尔和梅斯特对社会纽带性质的强调，但是这两位哲学家对科学所提出的反理性的及消极的观点，在实证主义社会学的发展中被摈弃了：因为革命后时期的道德危机只能依靠应用从对社会发展作经验研究所产生的实证科学的工业组织原理来解决。在这一过程中，亨利·圣西门的著作起着决定性的作用。

工业社会观：圣西门

在欧洲的社会学说中，工业社会这个名词是由圣西门（1760——1852）创始的。他认为，较之封建社会的黩武精神，工业主义的历程本质上是和平的。圣西门特别注重研究以消费为中心的封建型社会向以生产为中心的工业社会的转

变。关于圣西门在社会学史中的地位，一直有两种互相矛盾的看法：一方面，他的工业社会观强调以社会阶级为中心，强调所有制的重要性以及分工在阶级形成过程中的结构意义，所以他的集体主义社会观明显地是社会主义的和唯物主义的；但是另一方面，圣西门关于技术以及关于科学与知识精英（主要由科学家和实业家组成）的作用的分析，再加上他的道德危机论，却让人联想到一种同孔德的社会主义相接近的保守立场。从最一般的意义上说，可以肯定，圣西门无论对十九世纪的社会学或是社会主义和马克思主义的发展，都有影响。但是，圣西门的著作无疑是对正在形成的国家同市民社会的分离的理论说明，即关于由经济、政治、文化组织组成的、独立于中央集权官僚政府的公共领域发展的理论说明。圣西门比亚当·斯密更彻底，认为国家行政机关对于工业主义过程所引起的生产需要以及对新兴社会阶级来说，是寄生的和敌对的。他写道，人类按其天性注定要合群生活，最初处于政治或军事统治下，后来，随着实证科学和工业的胜利，则处于行政管理和工业制度下。工业社会的管理部门将不再集中于国家，而是集中于市民社会。

圣西门的基本出发点是财产与权力的必然联系。政治结构应该反映社会状况本身，必须在社会现实中形成稳固的结构。圣西门在《论实业制度》（1821）中论证说，社会能够并且应该按照科学的实证的原则去组织，使经济和政治制度彼此和谐运行。对政治的研究已从推测转向实证，从形而上学转向物理学。圣西门认为，科学是实证的，因此，科学通过其预测和证实原理而成为实践的基础。象亚当·斯密一样，圣西门的社会模式建立在天文学的基础上："天文学家只承认观察所证实的事实，他们选择的体系是能最好地把事实联

系在一起的体系，从此以后，他们从未把科学引上歧途”（约内斯库，1976，第76——78页）。

圣西门创造了“社会生理学”和“社会物理学”这两个名词，并且效法梅斯特和博纳尔，把社会定义为有机的统一体。发展的实证阶段受下列情况的支配：科学的中心地位，以及系统的社会知识特别是对调节社会整体的规律的认识的发展。他给“健康”社会下的定义是：各个组成部分同整体处于功能和谐状态。由此可见圣西门的社会模式是整体论的。社会健康同生产以及从事生产的社会阶级的作用紧密相联。与过去一切社会组织形态不同，工业社会并不是一种以中央集权为基础的结构，而是以市民社会组织为中心的结构。圣西门虽然主张决策必须逐渐移交给同科学技术相联系的机构，但并不主张取消政治机构。政治并不是“善良意志”的反映，而是经济结构同政治结构之间持续平衡的反映。圣西门从合作和共识（consensus）角度描述工业社会：在旧制度下，暴力是社会聚合的手段，但是工业社会产生的是伙伴而不是臣民，以及包括劳动者和最富有的财产所有者在内的合作方式。自由生产的原则产生道德上的团结一致。圣西门把封建社会的权力结构（它的团体代表强制）同工业社会的不平等和等级制的性质进行对比时说，工业组织按其性质来说是功能的和独立的。社会将成为一个以生产货物为中心的有组织的大工场，治人的权力将变成治物的权力。

圣西门的社会理论是正在崛起的资产阶级的理论，他强调工业阶级同旧的封建阶级之间的阶级斗争。他写道：“文明人类的全部历史必然地划分为这两大社会制度。”法国大革命并没有彻底摧毁教会的和封建的权力，只是“消弱了对它们的基本原则（作为社会秩序基础）的信奉”。只有包容

着一切形式的，理论的和实践的、脑力的和体力的，有益劳动的工业，才能产生维系现代社会的价值观念。工业宣告了一个预示着以协调一致取代暴力统治的“新世纪”的到来。总之，圣西门所谓的“管理活动”取代封建军事活动之日，即是管理权力最终战胜军事暴力之时：

> 军人和法官最终必然听命于最有管理能力的人，因为文明社会只需要实施管理……。社会力量的指导原则应由最有管理能力的人予以运用；今天，已经证明具有最高管理能力的人是那些最重要的实业家，他们之所以获得如此举足轻重的地位，就因为他们拥有这种能力，总而言之，管理社会利益的责任必然落在他们身上（约内斯库，1976，第188页）。

但是十九世纪仍然受启蒙运动“批判”精神的支配，而没有采纳与之有有机联系的组织性。在工业主义制度特别是管理活动同一般文化之间存在着脱节现象。圣西门在十九世纪二十年代所发表的论著针对着一个十八世纪哲学家和主张社会进步论的理论家聚讼纷纭、莫衷一是的重大问题：过去，市民社会和国家是靠由传统制度和传统价值观念体系产生的社会调节机制联结在一起，但是随着国家同市民社会的分离，社会调节机制就作为一个尖锐的问题提出来了。传统的权力模式及其维系的价值观念，已在批判哲学及其个人权利高于整体权利的信念的胜利面前崩溃。传统权力已不再能赋予政治结构以合法性：从而在现代社会中出现了道德真空。圣西门批驳了政治经济学家关于市场作用可以使经常发生冲突的不同利益协调而形成社会一致从而道德一致的观点。纯经济力量的自由运行决不会产生社会聚合。工业社会需要有

一个强有力的道德中心，这便是他在其最后著作《新基督教》（1825）中所描述的世俗宗教，它反对个人利己主义哲学，通过一批新式的传教士，即一批同广大群众休戚相关利害与共的艺术家、科学家和实业界领袖而发挥作用。

这样一来，社会调节就被规定为一种由知识精英自上而下地实施的管理过程。虽然圣西门心目中的工业社会是一个合作企业，他却把工业社会解释成一种以职业等级制、合理纪律和选拔优秀人物担任领导的原则为中心的组织系统。但是，圣西门不主张实行新的中央集权制，而是主张权力还给市民社会，但不是赋予对人的管理权，而是赋予对计划、合作和生产机构内部的管理权。工业社会不是一种共产主义乌托邦，而是以科学家和实业家为新型统治阶级的等级制结构。科学家同精神领域打交道，实业家同世俗事物打交道：这两部分人将产生领导，并产生为现代社会运行所必需的价值观念。

可见圣西门的思想有一种权力主义的成分，也就是对民主和代议制的不信任，不相信群众或人民能够创造一种自己管理自己的文化。圣西门关于生产性阶级与非生产性阶级或"有闲"阶级的划分是出于论战的需要，并没有什么科学的根据。圣西门没有提出一种社会学的阶级理论：他始终只注重于分析哪些人是生产者，哪些人是消费者，企业主、投资者和银行家是生产性的，军人、贵族、律师及食利者是有闲者。唯生产"有用"之物者为有价值的社会成员，因此，政治被定义为关于生产的科学，而在革命后欧洲的废墟上所出现的新社会则是工业的、技术统治的、非民主的社会。

孔德与实证科学

圣西门没有创立一门独立的社会学。第一个提出完整的社会学体系的是奥古斯特·孔德(1798——1857)。孔德曾任圣西门的秘书,其早期著作是署圣西门的名字发表的,他的社会学体系受圣西门影响很深,接受了圣西门对科学和技术的信念(其实十八世纪历史哲学家和社会进步论者,诸如杜尔哥(1727——1781)和孔多塞(1743——1794)等人对此已有所论述);同时,也受博纳尔和梅斯特的“不朽学派”的有机整体社会观的影响,即认为社会象中世纪社会那样,是由固定的不同社会等级构成的和谐的有机整体。孔德试图把博纳尔和梅斯特的反原子论理论同理性主义的进步观及人的完善观相调和。象圣西门一样,孔德的著作产生于法国历史上一个危机时期,即大革命后旧的统治业已解体而新的工业统治尚在形成过程中的时期,也是巴尔扎克以小说形式描述实业家和银行家在旧的贵族阶级价值观依然流行的法兰西文明中不可抗拒地崛起的时期。

孔德一生从未担任过专门学术职务。社会学尚未正式创立;在十九世纪五十年代写过大量研究欧洲家庭文章的弗雷德里克·勒普莱是迪尔凯姆以前的法国主要社会学家,他获得过学术职务,但也只是一名采矿学教授。孔德在当时的法国知识界始终只是个三流人物,学术界轻视他嘲笑他,周期性的精神失常折磨他,而最使他感到愤怒的是有一部当时的文献书目竟然把他列为已故的作者。同孔德有过通信的 J·S·穆勒认为,他对社会科学发展的影响要大于他的实际成就,孔德之书虽非为创立作为一门科学的社会学而作,但却使之成

为可能。所以，尽管孔德著作的解释者指出他的保守偏见并贬低梅斯特、博纳尔以及“大名鼎鼎的加尔”（1758——1828）等人对他的社会学的影响，但是他在社会学史上的地位，也象他对骨相学创始人（指加尔——译者）所描述的那样，已为下列事实所确认：他对工业社会的起源和发展所作的解释，他对分工、财富增多和个人主义发展所作的分析，以及他在研究社会事实时提倡实证的经验的方法，反对形而上学的主张。不过，上述基本问题弗格森、米勒及孟德斯鸠等十八世纪著作家已经进行过广泛的探讨：特别是苏格兰启蒙运动学者，对工业社会的出现、社会阶级、社会冲突、分工以及社会变迁的动力等，都作过详细的经验描述。既然孔德知道亚当·斯密和弗格森以及象卡梅斯勋爵那样不太出名的作者的著作，那么了解孔德的研究在哪些方面与上述各家有所区别，并确定孔德的社会学实证主义在吸收和发展上述原始社会学方面所达到的程度，显然是十分重要的。

孔德对启蒙运动的看法当然是否定的：他虽然接受了进步论、特别是孔多塞关于社会按一定自然法则而演化的观念，但却不承认十八世纪哲学理性主义的批判实证主义，对于批判实证主义对传统权威和道德的价值观以及宗教机构和家庭的“否定”抨击表示厌恶。他尤其不同意启蒙运动的下列观点：认为前工业社会，特别是中世纪，是文明的黑暗时代。孔德认为，孔多塞的《人类理性进步的历史概观》（1794）片面贬低过去，是藉助于梅斯特和博纳尔的实证研究才得以自圆其说的。

对这个问题不可能有正确的见解……，除非对中世纪——古代史和现代史之间的联结点和分界点——给予

充分公平的评价。目前，只要革命头几年那种骚动继续下去，更不可能做到这一点。在这方面，伟大的德·梅斯特在本世纪初所发起的哲学上的复古运动，为制定真正的进步论提供了切实的帮助。他的学派虽然只是昙花一现，而且无疑是靠反潮流精神才名噪一时，但是，它在实证主义的必然先驱中，必将永远占有一席之地（孔德，1875——1876，卷一，第50页）。

孔德的《实证哲学教程》实质上是对十八世纪个人主义哲学所发展的“否定”哲学的抨击。他同意圣西门的下列看法：十八世纪只是破旧，并没有为“新结构”提供基础。这种新结构的唯一目标是为了社会秩序和社会共识的需要。他写道，“实用政治学的根本目标”是“避免因文明进步受到阻碍而引起的暴力革命”。

《教程》一开始便提出了社会改革的任务：孔德此书是在一个秩序荡然的社会里撰写的，因此势必认为，“真正的科学”无非是“确立理性秩序，这是其它一切秩序的基础”。因此，孔德的实证主义——一门关于稳定和社会重建的科学，在某种程度上可以看作是通过寻求秩序和进步观念的统一，对启蒙运动哲学的否定与批判传统作出的回答。社会物理学的任务将是纯粹实证的：

在实证精神的支配下……一切长期以来单凭政治解决方案始终无法解决的、今天仍是社会心腹之患的棘手问题，将给以科学的估计，以大力促进社会安宁……，实证精神有助于巩固秩序，即藉助于理性的发展而明智地顺应不可救药的政治弊病。只有对各种自然现象同永恒自然法则的联系具有真知灼见，才能……真正做到顺应

> 如果有科学无法纠正的……政治弊病，科学至少能向我们证明其为不可救药，令人信服地证明这些弊病之所以难以克服是自然法则使然，从而使我们恢复平静，摆脱坐卧不安的痛苦（孔德，1896，第2卷，第185——187页）。

根据这一定义，社会学为人类社会规定了一个纯粹消极和宿命论的方向，同维科关于人类社会是人类的产物的训示形成鲜明的对照。人类劳动及思维同社会形态的发展演变的能动关系，实际上变成客观事实决定论而消失。由此可见，孔德的实证主义具有强烈的论战性；但是，他所说的科学，究竟是个什么概念呢？

孔德的社会学明确规定了它同其他学科的关系，据孔德宣称，其目标是一切现有知识的综合，即借助于三阶段规律及学科等级分类法来综合。三阶段和等级分类的概念，早已为前人特别是杜尔哥、孔多塞和圣西门所提出：圣西门说，一切科学都以假设开始，经过从简单到复杂的发展，而以实证结束。孔德通过对各学科演进过程的详细回顾，对上述论点加以系统化。他说，全部人类思想经历了三个独立的阶段：神学阶段、形而上学阶段和实证阶段。在神学阶段，人类理性探索起源和最终原因，把一切现象都分析为超自然力量的结果；感觉和想象居于支配地位，孔德把神学阶段又划分为三个不同时期：物神崇拜时期（根据人的感觉解释自然）、多神论时期（一大群神和精灵）和一神论时期（只存在一个神，人类理性逐渐觉醒而约束想象）。孔德认为，每个发展阶段和亚阶段都必然从上一个阶段或亚阶段演变而来：第三亚阶段即一神论时期为形而上学阶段铺平了道路，

在形而上学阶段，人类思想受抽象概念、本体和理想形式的支配。到了第三个发展阶段，人类思想放弃探索本体，通过观察和实验的方法寻求将不同事实联系在一起的规律；绝对的因果观念被抛弃，重点转向研究事实及其继承与相似的恒定关系。每一门科学的发展都要经历这三个阶段，概莫能外，只是程度和方式有所不同：知识达到实证阶段具有相应的普遍性、单纯性和有别于其他学科的独立性。天文学，作有自然科学中最普遍和单纯的学科，首先发展，随后依次为物理学、化学，生物学和社会学。每门科学都仅仅在受复杂性递增与普遍性递减规律支配的分类等级范围内、在其前代的基础上获得发展。

社会学更是依赖其等级层次方面的直接前代——生物学。生物科学按性质基本上是整体论的科学，它不象化学和物理学那样从孤立的元素开始，而是从有机整体开始。社会学的独特论题是作为整体、作为社会系统的社会。所以社会学就是研究社会系统各个不同组成部分的作用与反作用。个别成分必须根据它们同整体的关系、它们的相互关系与结合进行分析。就象生物学上的有机体一样，社会是一个不可分解为其组成部分的复杂统一体：社会之不能分解为个人正如“几何学上的面不能分解为线、或线不能分解为点一样”。只有通过对整体的认识，才能产生对部分的认识，而不是相反。

因此，社会被定义为以各组成部分同整体之间的和谐为特征的有机集合体。孔德总是反复地将生物学同社会学作类比：

> ……在生物学中，我们可以把整体结构解剖为元素、组织和器官。在社会机体中，也有同样的情形……

社会权力形式相当于组织……元素……则由家庭来充当，较之机体的细胞或纤维，家庭是更完全的社会细胞……器官只能是城市（cities），其词根即是文明（civilization）一词的核心（孔德，1875——1876，卷二，第223——226页）。

虽然孔德告诫不要把类比推得过远（城市本身就是有机整体或渴望是有机整体，）但他的社会秩序理论、特别是他的和谐、均衡和社会病理学的概念，几乎完全是从生物学派生出来的。例如，如果调节和谐或延续的自然法则受到类似人体疾病之类因素的妨碍，那么社会机体内部就会出现病态。社会演化是按照生物学的规律进行的，孔德的总的意图是要把生物学的概念纳入对社会的研究。社会体系的整体和部分之间缺乏自发的和谐，标志着社会病理的存在。和谐即是共识，冲突等于病理。当初弗格森竭力反对用生物学作类比，孔德却吸收生物学的术语和模式进入他的社会学，并论证说，正如解剖学有别于生物学，社会学能够把结构同功能、动态同静态、社会秩序同社会进步区别开。一切生物都存在于动态和静态关系中：静力学研究社会体系各个不同组成部分的作用与反作用的规律（它们"在正常情况下"产生部分与整体之间的平衡），即各社会组织在功能上的相互关系。孔德的静力学注重于阐明在社会体系中各司其功能的诸如分工、家庭、宗教和政权等社会事实之间的相互联系，所以具有明显的共时性。动力学则是对上述相互联系在不同类型社会中的变化的经验研究，孔德把社会学的这一方面称为历史方法。

孔德称历史方法为社会学特有的方法。理解孔德这一术

语的涵义显然十分重要，因为它暗示着从对社会作类比描写转向对社会过程作经验分析。他写道："要使对文明的各个不同时期的历史比较具有任何科学性，必须将它们归属于总的历史演化"（孔德，1896，卷二，第252——257页）。比较方法属于静力学，历史方法则属于动力学。他给比较方法下的定义是：

> 对全世界各个地区人类社会的不同共存状态——完全互不相关的状态进行比较（孔德，1896，卷二，第250页）。

历史方法则是把上述社会状态同根据社会发展的动态规律而发生的演化联系起来，这实际上涉及根据职能的分工合作以及宗教和语言所信奉的普遍原则而构成的社会的日益团结一致，换句话说，社会演化是通过对秩序和进步加以综合的某些永恒规律的存在而进行的。正是从这个意义上说，孔德抛弃了经验主义。社会学不是一门只管收集一大堆毫无联系的事实的科学，而是力求通过理论（对事实）加以说明并使之互相联系的科学：事实，严格地说，并不是根据观察，而是在理论的指导下构成的。真正的知识从来不可能只以观察到的事实为基础，而是以规律即根据相似性和延续性把一切社会现象联系起来的规律为基础。孔德说，"除非一开始即以某种理论为指导并最终按此理论加以说明"，否则便不可能有任何真正的观察。观察和规律是"不可或缺地联系着的"（孔德，1896，卷二，第243页）。

孔德认为事实同理论是相互联系着的认识，表明社会学是一种解释性的科学，这是一种超越启蒙运动批判实证主义的系统阐述。孔德是第一位对观察到的事实本身似乎就足以

说明问题的看法表示彻底怀疑的社会学理论家。但是孔德所发展的理论实质上是思辨的历史变迁论，是一种历史哲学。结果产生了一种极其抽象和非历史的历史方法观：具体的历史事件、以及制度的具体历史性，统统不属于社会学实证主义的（研究）范围。发展的状态是抽象地表述的，顺序既不是经验的，也不是编年的，而是概念的和理想的。孔德对历史方法以及对静力学和动力学划分所作的抽象阐述，使对具体事件或事实的研究同对作为历史范畴的社会变迁的研究相分离。

实证主义与决定论

一切社会现象都受永恒规律的支配，这些规律一旦被科学地证实后，人类出于必然，必须服从它们的支配。科学使社会控制成为可能，孔德给“真正的自由”下的定义是个人“理性地服从”自然规律。实证主义社会学实际上取消了“革命学派的绝对自由……，并且通过制定社会规则以同时满足秩序和进步的需要”。科学产生“预见”，“预见产生行动”，因为“科学的使命就在于为预见而求知”。十八世纪的哲学通过人类进步规律奠定了社会科学的基础，法国大革命则产生对秩序的需要。

孔德所谓“明智地顺应”，实际上就是服从新兴工业社会内部不平等的事实。诚如孔德所说，进步规律对各社会集团的影响显然是不一样的。孔德在探讨工人阶级的作用时说，依靠“不稳定的劳动果实”生存并经常遭受剥夺，是他们的“不可避免的命运”。实证主义社会学一方面承认这是个“重大社会问题”，应该设法改善工人的处境，但又主张

不要以“破坏其等级划分和扰乱经济总体”为代价（孔德，1896，卷三，第36——37页）。孔德在十九世纪二十年代发表的早期作品中同意圣西门的下列观点：法国大革命的后果是造成精神真空状态以及缺乏“任何道德科学”，结果产生了一种没有规范、没有准则的“失范”状态。圣西门的解决方案是提倡博爱道德观——新基督教，这在孔德的著作中变成在工人阶级与统治阶级之间起匡济作用的“人类宗教”。现代社会的经济、政治“缺陷”、“理性和道德混乱”的产物以及形形色色的流行意识，都可以按这一方案解决。孔德特别关心的是财富的不正当分配，因为它是“鼓动家和空想家可以大做文章的危险题目”。只有说服人类相信道德解决比政治解决优越，这些“江湖医生和空想家”才会放弃他们的“危险行当”：以积极的“义务”概念取代消极的“权利”概念的有机社会即是解决不平等及阶级差别与利益的良策。道德教育将反复灌输对个人正当社会地位的认识：工人阶级依附于雇主将被视为完全知足于不太“广泛的行动”和责任。这种等级层次一旦确立，就会被接受，因为它的原则和认识十分明确：工人阶级“享有免于操心的特权……要是在上层等级，那是一种严重缺点，不过对于工人，那是天赋权利”。孔德效法圣西门，把工业社会看作一种受“思辨的”科学家和哲学家阶层道德影响支配的系统，在这个系统中，资本“一般是对社会有益的”，所以财产分配对于“大众利益”就不是那么重要了（孔德，1896，卷三，第313——335页）。

所以，孔德也象同时代的社会主义者一样，承认产业工人阶级的结构意义，不过和社会主义者的分析有所不同的是，他强调社会演化的必然规律，这种规律表明工人阶级必

然同不平等社会结成一体。他对阶级组织和实践的问题未予讨论：因为个人能够“改变”社会发展的进程，能够克服“盲目命运”坚持行动自由，但是归根结底，社会的固有规律的实际效力是高于人的行动的。社会演化在孔德看来是人类理性表现为三个阶段的渐进发展，因而是一个没有主体的过程，是一部全人类史，它强调认识对于社会改革目标的重要性，但又使个人依附于社会生活不可避免的“现实”；因为这是秩序和进步的需要。

社会学、政治经济学与分工

孔德把社会定义为对一切科学概念作整体了解的唯一全面的视点。社会同政治的关系被说成是“自发和谐的关系”。孔德把社会同政治以及经济分离开来，并论证说，在现代社会中，社会内聚力——社会权威——实质上产生于道德和理性力量，而非产生于政治或经济力量。政权不是依靠暴力，而是通过道德和理性领导履行其职责。孔德特别爱挑剔先前那些轻视上述“精神”因素的决定性、构成性作用的社会理论家。只有道德才能提供对经济活动的充分调节；只有道德才能维系社会和谐。孔德认为，政治经济学的“根本缺陷”在于它打算从自然（规律）的角度把社会秩序定义为市场力量的表现，因而不受人为的（实证主义的）机构的调节。

孔德虽然不同意古典政治经济学的自由放任原则，但对古典政治经济学对分工高度发达的社会后果所作悲观的、基本上否定的结论，却是同意的。劳动专门化固然是先进社会的本质要素，但有“限制人的理解力”和加剧劳动阶级中愚昧贫困状况的趋势。孔德援引了制针业的例子：工人们由于从

事老一套的单调劳动，不能全面发展自己的才能，因此"对人类事物总的进程可悲地漠不关心"，造成思想、情感和兴趣的基本"离散"状态。孔德得出了一个与政治经济学家截然不同的结论，说分工必然需要由外部机构实施道德调节。

孔德对分工问题提出的解决方案是建立"开明政府"，这个政府的原则基本上是宗教的和绝对的，从而一方面使命令与服从神圣化，同时又加以调节。孔德认为市民社会本身不能从它自发形成的组织中产生社会聚合所必需的价值观念。孔德公开表示不相信民主制度；主张社会必须自上而下地管理，人类必须学会接受不平等和社会依附的天然法则。幸运的是，群众承认统治者的智力高人一等，并且深深体会到把"不胜负担的"责任委托给"贤明而值得信赖的指导者"的"甜头"。分工产生了一切政治制度和分层制度所依靠的智力和道德技能："由此可见个人的气质的确表明它们同社会关系的总进程是和谐的，教导我们政治隶属关系既是不可缺少的……也是不可避免的"（孔德，1896，卷三，第294——298页）。

孔德的社会学实证主义除去了分工的消极后果而使之变为社会和谐的媒介，但是须受实证主义的知识精英的管理。说分工产生的关系冲突是引起社会变迁的一种根源，那简直是荒谬。孔德强调社会纽带实质上是宗教性的，藉以鼓吹唯命是从和空谈哲理的道德解决。孔德的实证主义称颂处于早期资本主义形态中的工业社会是历史的终点：人类必须接受在自然秩序中的位置并适应部分与整体之间的必要平衡。

孔德的社会学实证主义的反民主性在十九世纪后期成为迪尔凯姆进一步发挥的主题，而他对社会发展过程中分工的分析以及市民社会同经济生产及政治形态的关系的分析，则

构成马克思对社会学的贡献的组成部分。孔德没有提出社会是一经验的和历史的总体的社会观，而是根据有机论的观点把社会理解为受高于人类行动效力的外部自然规律支配的系统。动力学和静力学的划分是臆造，在理论上晦涩难解，而且在探讨分工时，动态的一面名存实亡而化为静态的道德说教。

虽然孔德是社会学实证主义的创始人，他的学说不失为十九世纪时期的主要范例，但是孔德以后的实证主义发展却逐渐抛弃了他的思辨的历史哲学以及社会演化即是意识和理性在社会发展各特定阶段中演化的学说。

进化论与社会学实证主义：穆勒和斯宾塞

孔德的实证主义把社会的概念表述为与经济学、政治学和史学有明显区别的独特领域；社会是独立的科学研究对象，并从理论上概括为向工业化发展的系统。孔德以后的社会学实证主义的发展形成了两派：一派的共同观点是，社会科学的研究方法同自然科学的研究方法没有什么两样，它包括确定规律、利用实验和观察、以及消除社会分析中的主观成分等——认为社会是通过特定自然规律的作用而进化的有机体。另一派则越来越重视经验方法和统计资料对形成假设和求证方式的作用。两派都强调必须把诸如自由意志、意向、个人动机等哲学概念从社会学中排除出去，使社会学成为一门客观的科学。在这一广义的实证主义领域内的两位最重要的社会学家是J·S·穆勒和赫伯特·斯宾塞，但他们对孔德的历史哲学并不满意，尤其是斯宾塞，他竭力使自己的社会学理论同实证主义保持距离。

穆勒对社会学的最大贡献是他的《逻辑体系》(1843)。穆勒(1807——1873)声称他在为一门关于社会的科学、即根据"普遍规律"、实验和观察研究社会的科学打基础。与孔德和斯宾塞不同,他从未提出过包括社会、历史和自然在内的全面的社会学体系,但他接受了孔德的社会学的基本原理:阶段说,动力学和静力学的划分,历史的分析方法,以及关于共识的概念。他认为,孔德在一切要点上的主要结论是"不能否认的"。他对孔德的唯科学主义也表示同意,认为在研究方法上,自然科学同社会科学没有什么重大不同:凡科学都有赖于自身的预见能力。他把社会科学同气象学、潮汐学及天文学等自然科学加以比较,他的结论是,这些科学在证实支配气候、潮汐和行星运动的潜在规律时,除天文学外,都未能形成精确的预见方法。预测需要了解一定领域内的一切基本前提条件,只有天文学才有可能做到这一点。穆勒由此得出结论说,社会学完全能实现类似的预测,因而具有科学的地位。

社会科学所考察的领域是由人组成的:与孔德不同,穆勒相信心理学的重要意义,为此他提出个体生态学有资格作为研究人性规律的科学。心理学不属于孔德的科学分类法的组成部分,他认为加尔的"大脑心理学"根据大脑的生理部位解释了思维和理智的本源。但是穆勒认为,一切社会现象都是按照支配人性的冲动和动机的规律构成的。穆勒在阐明他的方法是"逆演绎"法时说,社会学由社会学的经验规律(即经统计学的调查研究证实的规律)、心理学的规律(不是根据经验研究而是根据哲学反思得出的规律)以及连结社会学和心理学的个体生态学的规律(即支配人性的根本规律)所组成:

> 各种社会现象的规律无非是，也只能是在社会状态中集合在一起的人们的行动和情欲的规律……服从个体人性的规律。已经集合在一起的人们是不会象氢和氧不同于水那样，转化为另一种具有不同属性的物质的（穆勒，1976）。

因此，人性是不变的：由于社会历史背景经常发生变化，所以实证主义社会学的任务在于根据人性普遍规律的演绎推理，对经验观察和社会学规律作出解释。穆勒的主张实际上是把具体的社会现象归结为心理学现象：

> 一切社会现象都是因外部环境作用于人类群体而形成的人性的现象（穆勒，1976）。

如果人类的思想和行动是由不变规律决定的，那么，一切社会现象显然也得遵循类似的不变规律。从这一立场出发，穆勒之所以既没有提出一套系统的社会观，也没有创立有关社会结构、社会制度和社会变迁的充分的社会学理论，也就不奇怪了。

穆勒的实证主义唯名论对社会学发展的影响终究不如赫伯特·斯宾塞（1820—1903）的实证主义有机体论的影响大。斯宾塞在社会发展的广义进化论模式内，提出了社会既是系统又是个人集合体的学说，他的注意力主要集中在社会结构和制度的发展进化，而不是精神状态的发展进化。他说，孔德对“人类观念……和思想的进步”进行说明，并致力于解释“我们对自然的认识”；与此相反，“我的目的”是要说明“外部世界……和事物的进步”，并解释“构成自然的诸现象的起源”。孔德是主观的，不是客观的。但是，

正如孔德力求把一切知识纳入他的科学分类法一样，斯宾塞企图把一切知识纳入他的进化论。人类进化是斯宾塞的主题，认为社会是某种普遍规律的具体例证。“只要还存在认为社会秩序不顺从自然规律的信念，就不可能彻底承认社会学是一门科学”（斯宾塞，1961，第十六章）。

十九世纪下半叶，斯宾塞的著作深受蒸蒸日上的中产阶级广大读者的欢迎。他的著作力图把主张放任自由的政治经济学为基础的激进个人主义，同导源于自然科学特别是生物学和物理学的集体主义有机体论加以综合。斯宾塞实际上提出了一种以自然科学的威信和十九世纪资本主义的个人竞争性为基础的进步论。达尔文（1809——1892）1859年发表《物种起源》时，斯宾塞已经系统阐述了他的进化论的基本内容。他虽然承认达尔文的“自然选择”概念对进化过程的重大意义，但还是倾向于接受拉马克的获得性状遗传理论。因此，他始终是个进化论的乐观主义者，认为通过智力和肉体的先天因素的遗传，人类必然向越来越高的智力完善水平发展。

斯宾塞的社会模式是有机体论的。社会也象生物机体一样，从无差别的单一状态发展成高度复杂的、有差别的结构，各个组成部分在变得更加自主和专门化的同时更加相互依赖。各部分的这种相互依赖暗示着一体化，因为“各个不同的部分”“彼此密切相关互为依存”，结果就形成“一个集合体，其构成的一般原理同个人有机体是一样的”。在简单社会中，没有分化意味着同一个人既是猎手又是战士。社会通过其基本制度的结构和职能的不断变化而发展；社会的进化不依个人的意志和动机为转移。人类社会就这样自然而

然地从简单同质状态发展为复杂参差状态，斯宾塞认为，无论作为进化起点的无机物质世界，或有机自然世界乃至作为进化最后阶段的社会生物有机体，无不经历这一过程。

斯宾塞确认有三条进化规律："力量守恒"或能量守恒规律及其派生的物质不灭规律和运动连续规律。力量守恒说是斯宾塞演绎体系的基础：从进化与消亡过程看，宇宙是物质和运动的连绵不断的重新分配。斯宾塞对上述三项规律提出了四条补充命题：一，规律的作用是始终一贯的；二，力量可以互相转化但绝不消失；三，一切事物都沿着阻力最小或引力最大的路线运动；四，运动有规则地循环或变化的原理。上述规律和命题均受宇宙进化规律的支配。这条规律是，物质结合时运动被耗散，物质分化时运动被吸收："进化是物质结合伴随着运动耗散，即一方面物质从相对游离不定的同质状态变为相对凝聚的异质状态，与此同时，被保留的运动经历着平行不悖的变化"。

斯宾塞给社会进化所下的定义是人类逐渐社会化，这是一个不受人类实践支配的独立发生的过程。人类社会的实际起源被说成是人口压力的结果，它迫使个人进入社会状态，从而发展了社会组织和社会情感。但是，斯宾塞在确定社会起源后却以生物学的类比来分析社会的构成。也象孔德一样，社会的历史性消失了；有机体类比起了强调共时分析而不强调历时分析的作用。

斯宾塞的非历史的、反人本主义的观点在他为社会有机体说的反复辩护中表现得特别明显，他有时把社会有机体说成是一种有用的类比，有时又称之为现实。他在《社会学原理》中写道，"结构随数量的增长而增长"既是生物有机体的属性，也是社会有机体的属性，有机体的质量愈大，其组成部分的

差异就愈复杂。在“社会有机体”（1860）一文中，他把社会说成是一种从简单到复杂不断发展进化的“事物”，即从“结构简单到可以认为是无结构的各部分几乎没有什么关系的”小“集合体”发展进化为错综复杂、千差万别的结构，其各个组成部分具有不同的职能并互为依存：社会是一个以部分与整体之间的合作为特征的结构。斯宾塞还说，如果有任何事物“扰乱”这种一致，整个系统的均衡便受到危害（即指如果政府任意干预经济和社会生活的运行的话）。斯宾塞虽然也指出生物有机体与社会之间的不同点——社会的组成部分比较分散而不受社会中心的支配，个别成员会死亡但整体继续存在，生物有机体的组成部分是为其整体的利益而存在，社会有机体的整体则是为其成员的利益而存在，——但还是倾向于在两者之间划等号：

> 比较研究一方面肯定了生物有机体……同社会有机体之间的明显差异，同时表明，这些差异也不象人们所设想的那样绝对……。社会在量的增长上是缓慢的，在结构的复杂性上是逐渐发展的，与此同时，其各个组成部分变得越来越相互依赖……。有机体的原理是相同的，差异只是在应用上有所不同而已（斯宾塞，1969 a第206页）。

斯宾塞以这种整体论的观点将社会划分为“黩武”社会和“工业”社会。黩武社会的定义是缺乏复杂的结构分化，受中央集权国家、严格的身份等级制和信仰一致风尚的支配；工业社会则根据进化的普遍规律不断发展而具有较为复杂的结构分化、信仰多样化、独立自主的组织、分权化以及追求个性发展等特征。但是，有机体类比使斯宾塞无法理解

工业社会实际产生的矛盾和利害冲突：和反对有机体类比的弗格森不同，斯宾塞未能把社会变迁的辩证因素纳入整体论模式，即没有说明进化既产生结构分化，又产生利益分化；各个组成部分，通过组织社会团体并通过分工不同的专业组织各自成员发展共同认识而独立，它们各有彼此不同的利益。斯宾塞没有提出作为集体现象的利益观，如阶级利益、集团利益等；相反，他完全根据斯密的个人主义来认识利益，即社会虽由不同的个体利益组成，但通过“看不见的手”把私利同公利相结合而和谐统一。个人谋求私利，但由于这种行动发生在以不同组织相互依存为基础的社会内，所以个人的行动都不自觉和下意识地为社会整体的更高需要服务。斯宾塞力图以这种方式使他的社会学个人主义同他的社会有机体论集体观相调和。

这样立论的结果是既不承认孔德所设想的社会调节，也不同意各种形式的国家干预，斯宾塞认为这种干预是一种逐步升级的对工业社会的控制。在斯宾塞看来，允许个人不受集体主义干预的束缚，自由地追求各自的利益，社会就会得到适当的调节。因此，他对国家举办教育、医疗事业以及免费公共图书馆抱反对态度：因为这些机构人为地保护“最低能的社会成员”，从而降低整个社会的道德智力水平。斯宾塞的人类社会观始终是严格意义的个人主义。他在《社会学原理》（1873）中论述唯名论与唯实论之争时说，社会实质上是“个人集合体的名称”，“只有研究其组成成分的个人的本质，才能得出真正的社会学说”（斯宾塞，1961，第六章）。因此，就某种重要意义而论，斯宾塞的实证主义有机体论和社会学个人主义并没有突破穆勒的心理学还原论观点：一方面，社会是个人行动的总和，社会学研究必须集中于分

析个人的生物属性和心理特征；另一方面，社会是一个系统，即超有机体状态下进化了的各种现象所构成的高度分化的复杂结构。斯宾塞的社会学无法解决这种二元论，即生物学的进化决定论同认为个人行动是统一与社会和谐的深刻信念之间的矛盾。诚如皮尔所说："斯宾塞并不真正具有历史行动者或社会学家在干预或参与事件过程的观念。"他的进化模式是不能被"任何'超进化'的行动"所改变的（皮尔，1971，第164页）。

斯宾塞的社会学体系、作为普遍过程的进化观、以及社会学个人主义与有机整体论，并没有产生深远持久的影响：他的某些观点越过大西洋在早期美国社会学中得到了意趣相投者的承认，但是欧洲社会学，在十九世纪末对实证主义的普遍反抗中，对斯宾塞的种种理论进行了思考（特别是齐美尔和迪尔凯姆），结果是只保留了象结构、功能、体系、平衡、制度等社会学基本概念。然而，斯宾塞社会学的反历史倾向仍对以后的共时倾向的社会学家有影响，使他们不重视研究那些通过冲突和利益分化促进社会变迁的结构因素。斯宾塞的有机体论实证主义确实成功地阐明了社会是结构和系统，他是论证工业主义与分权型新社会组织的同一性的第一批社会理论家之一。在这个问题上，他的观点同孔德所阐述的集权型社会说是截然不同的。以结构和功能不断分化、不同机构之间以及部分与整体之间相互联系为基础的发达社会——工业社会——必然缺乏单一的统治中心，——斯宾塞的这一见解无疑是对社会学理论具有长远影响的贡献。他对社会有机体和生物有机体作比较时特别指出："单个有机体只有一个意识中心……，至于社会有机体，有多少个个体便有多少个意识中心"（斯宾塞，1969，第282页）。

斯宾塞虽以原子论观点表述分权型结构，但他的观点却不失为一种重要的见解。虽然没有正面提出，斯宾塞社会学的重心所在是市民社会及其同国家的分离。由于使用共时的、个人主义的研究方法，斯宾塞自然不能对现代工业社会的历史性、系统性和矛盾性作出深刻的理论概括，即未能指出，在工业主义扩大范围，使市民社会的组织获得自由的同时，也使国家本身内部产生着各种集权倾向。可以认为，斯宾塞关于工业主义和社会分化的概念在一个重要问题上是有缺陷的：没有从阶级结构以及资本主义过程的角度理解工业主义的特定历史性。

第三章
马克思主义:关于资本主义发展的实证科学

孔德的历史变迁理论强调关于决定规律的概念，即历史必然经历一系列的阶段而达到实证主义的科学时代。孔德也象孟德斯鸠、斯密和弗格森一样，认为社会变迁不是一个取决于纯粹主观与偶然因素的随机过程，而是物质力量与道德力量的潜在结构的结果，既有方向，又有目的。正如上章所论证的那样,孔德的许多根本见解来自圣西门，但是,圣西门的理论经孔德再加工后，关于工业主义、生产、阶级形成及阶级冲突的概念被抽掉了其矛盾的和消极的方面，并结合成有机体论的共识社会模式。但圣西门的著作同时包含有实证主义的与社会主义的因素。作为思潮兼社会政治运动的社会主义的发展,在很大程度上归功于圣西门的追随者的影响。圣西门学派,尤其是恩方廷和巴扎尔的著作,主张必须社会化地组织生产,由生产者自己(而不是由寄生性的"有闲者"和"非生产性阶级")管理,社会从实行政治、军事组织的统治发展为实行行政、工业管理。十九世纪三十年代,上述生产社会化从而私有财产社会化的观念成为社会主义学说的基石：圣西门主义者皮埃尔·勒鲁于1832年首次提出,社会主义要求废除私有财产权利、消灭贫困、坚持平等并通过国家媒介组织生产。

由此可见，实证主义社会学和社会主义学说有某种共同

的根源，尽管社会主义和社会学在被取名之前已分别作为关于社会和政治组织的学说而存在。只是在1789至1830年这一危机深重的年代，为了适应急剧的政治经济变化，社会学和社会主义的思想基础和组织基础才日益明显地表现为反对政治自由主义、个人主义及市场经济等支配观念。

十九世纪的社会主义和社会学，是在基本上适应个人利益内在合理说的古典政治经济学已经在学术上臻于巩固以后出现的：社会学家和社会主义者一致认为，追求私利最终必然导致社会一致的瓦解和道德一致的崩溃；市场的无政府状态不可能产生社会聚合和稳定。孔德的解决方案是实行权力主义的道德领导；圣西门主义者则主张实行社会化的生产制度。但社会主义思想对法国革命战争结束后方兴未艾的劳工运动几乎没有什么影响。在英国，工人阶级领袖同资产阶级紧密配合，倡导自由主义而不是社会主义思想来反抗贵族的政治统治。1832年改革法令的成功使工人阶级运动同资产阶级分道扬镳，形成了鲜明的社会主义选择——在英国是欧文主义和宪章派，在法国是圣西门学派和傅立叶。罗伯特·欧文和查尔斯·傅立叶都坚持社会组织的手段是合作而非竞争，提倡发展工人得以充分享有“自己劳动果实”的共同体。

早期社会主义者倾向于进行道德说教并对工业资本主义提出乌托邦式的批评；劳动是价值的唯一源泉，因此，除“非生产性”工人外，人人都应共同劳动，从而产生一个以互助而非私利为基础的社会。资本家事实上在剥夺属于工人所有的东西，这显然是不道德的、造成社会分裂的行为。其解决办法是通过道德批评和道德措施实行社会改革，恩格斯正是根据这种观点而把欧文、傅立叶等人称为“空想”的、而非科学的社会主义者。马克思以前的社会主义既没有关于社会

变迁的理论，也不从经济组织与社会、政治制度的关系上理解社会，就此而论，它是空想的，因为它把社会主义的必然性建立在改造人性的基础上。同时，恩格斯对圣西门著作中颇为推崇的部分，无疑是其对社会变迁的精确的科学理解，特别是关于历史规律的概念、即关于社会阶级——封建阶级与资产阶级、有闲者与生产者之间必然的历史冲突的概念，以及认为政治制度内部的变化不取决于道德行为而取决于经济制度的中心论点。吸收圣西门的另一主张：只有组织起中央集权国家，社会化生产才有可能，对于马克思主义的社会主义发展同样具有重大意义。欧文和傅立叶著作中极力强调的社会主义伦理，在马克思和恩格斯的社会主义中消失了：道德因素完全取决于经济与国家的结构。

马克思主义的发展，特别在英国和法国，同劳工运动的蓬勃发展有着有机的密切联系，也就是说，同工业以及新的资本主义生产的社会关系的迅速发展息息相关。同样重要的是，一批因受古典政治经济学特别是劳动价值学说以及民主共和主义革命潮流的影响而持“不同政见”的知识分子，对这一新的社会秩序的批判。十九世纪四十年代至五十年代，马克思主义作为第一个把科学分析同某一特定阶级即工业无产阶级的利益相结合的社会学学说而出现；这是一种以社会阶级之间的斗争以及经济因素在形成各种社会、政治结构中的优先作用解释历史变迁的学说。实际上，对历史发展的科学研究揭示了社会主义是解决资本主义生产所引起的内部冲突的解决方案的必然性：空想社会主义既未揭示受规律支配的历史过程，也未揭示历史必然性，因而最终诉诸道德呼吁，在这种呼吁中，社会主义被说成是通过教育与合作可以实现的理想国。

马克思主义的发展

马克思的早期著作(1841——1845)基本上是研究人的异化与自由问题的哲学论著。只是在《德意志意识形态》(1846)中，马克思把自己“从前的哲学信仰清算一下”，并阐明了后来被称作“历史唯物主义”的一些初步原理。他和恩格斯合写的《德意志意识形态》提出了一种社会学概念，认为社会是以对抗的社会阶级、分工以及各种形式的私有财产为基础的一定结构。观念本身根源于一定的物质环境，不能脱离社会形态而独立存在。一定的生产方式是一定历史发展的特征：社会是通过不同的历史阶段即奴隶制的、封建的和资本主义的阶段而发展的。在《德意志意识形态》以后的几部著作——《哲学的贫困》(1847)、《共产党宣言》(1848)、《工资劳动与资本》(1849)中，上述论题在马克思总的历史学说的范围内又有进一步的发挥，即认为社会变迁是通过冲突和斗争、确切些说是通过任何社会的生产力同其社会关系之间所存在的矛盾而发生。根据生产方式向更高的社会形态发展的必然性，探索出了一种历史发展的模式即意义：社会主义从而被赋予必然的社会变迁的科学基础。

十九世纪五十年代，马克思撰写了大量历史研究著作，专门论述欧洲特别是法国的社会主义和工人阶级运动问题。但他的最重要的论著是对现代资本主义经济基础的大规模的研究著作《政治经济学批判大纲》，这部著作在马克思生前并未发表，直到1953年在东德刊印后才为世人所熟知。《大纲》在马克思主义发展中的重要性在于，它证实了马克思论述异化劳动和人是能动主体概念的早期著作，同晚期著作，即

把资本主义定义为受一定运动发展规律支配的社会制度、公认为更科学的著作之间的连续性。但马克思在使用异化概念分析经济形态时，《大纲》同早期著作之间是有重大差别的：用"劳动力"一词取代了劳动的概念（《共产党宣言》中虽曾提到过劳动力，但仅仅是在一般意义上）；牺牲交换而强调生产，并为剩余价值、资本积累和经济危机的学说奠定了基础。这些都是《资本论》（1867）的主要论题，该书在马克思生前只出版了第一卷。异化和非人化学说仍是这些晚期的基本上属于经济分析的著作中的中心问题，马克思一生始终信奉黑格尔辩证法的基本原理和人本主义：资本主义被认为是各种矛盾构成的生产制度，即一种使人的价值转化为外在事物的社会制度。因此，在分析马克思的社会学时必须以马克思的出发点为出发点，这一点至关紧要。

劳 动 的 异 化

在《经济学哲学手稿》（1843——1844）中，马克思把劳动定义为"人的自我确认的本质"，即政治经济学已经使之转化为客体或外在事物的一种活动。古典政治经济学认为，劳动者是"抽象的活动和胃，工人越来越依赖于市场价格的一切波动，依赖于资本的运用和富人的兴致"（《马克思恩格斯全集》中文版，第42卷，第52页）。这是按非人的观点解释人的活动。

但异化概念不是政治经济学概念结构或术语的组成部分，马克思的异化学说是从黑格尔的辩证法哲学那里派生出来的。在黑格尔的《精神现象学》中，人类文化被纳入"绝对精神"的概念，这种绝对精神在全部历史过程中经历一系列辩证

的矛盾而逐渐发展，最终表现为人的意识的扩大和提高了的自觉；最终阶段是“精神”与“道德世界”合而为一。历史被解释为包含着某种内在意义，它体现为追求无限的绝对意识的、永不停息的活动和冲动。“精神”自然是指人类，而构成历史发展的特定历史环境，黑格尔分析为“阶段”，这些阶段在各自的物质形态上体现着“绝对精神”从与文化（文艺复兴、启蒙运动、法国大革命）的非思辨的统一，向有机和自觉的统一的辩证发展。但由于“精神”是辩证地发展的，它面临着作为其本身组成部分的各个特定阶段，即其自身活动所形成的产物；因此，它经历这种活动是外在和异己的。“精神”致力于发现这些异化了的阶段，从而产生驱使其走向绝对统一的运动，从而产生非异化的意识。

马克思把黑格尔的唯心主义描述颠倒过来并论证说，这种思辨的历史观忽视了现实的个人和现实的环境；马克思根据他自己对政治经济学的理解，把劳动解释为人类文化的基础。文化不再是某种超历史力量的表现，而是人类活动（通过劳动）的产物。异化成为一种过程，即人类在劳动创造的世界里逐渐转变为异己者的过程。对黑格尔作这样唯物主义的颠倒之所以可能，是由于论证了宗教无非是经过观念折射的人的本性：路德维希·费尔巴哈（1804—1872）说，宗教“只不过是人的本质……，人的上帝只不过是神化了的人的本质”。

马克思在《经济学哲学手稿》中对宗教和哲学的定义作了新的解释，说它们不仅仅是人的本质的体现，而且是一定经济力量的产物。马克思从分工的角度分析异化，认为分工造成大量的财富积聚在社会的一极，这种物的价值的增值是以人的生命本身逐渐贬值为代价才得以实现的。人的劳动变成

一种对象："这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动产品就是固定在某个对象中，物化为对象的劳动，这就是劳动的对象化"（《马克思恩格斯全集》，第42卷，第91页）。马克思针对黑格尔哲学把对象化与异化作为同义语混为一谈，而把两者加以区分，他认为对象化是人籍以在自然和社会中使自身外化的过程，例如制造工具，从而必然进入社会关系；但异化只有在人已经使自身外化后，遇到作为外在的、异己的和压迫的力量起作用的人自身的活动即人的本质时才发生。马克思认为对象化是不可避免的，其本身不能等同于异化。黑格尔把对象化等同于异化，所以得出结论说，人类（"绝对精神"）必然永远陷于作为其本质的和最终悲剧性的状态的异化之中。但马克思根据经济和物质因素探索异化时把它规定为一种历史的而非普遍的状态。

马克思论述了四种主要的异化特征：人同自然的异化，人同自身的异化，人同其"类存在"（借用费尔巴哈的术语）的异化，以及人同他人的异化。资本主义使人同其自身的活动即同其劳动的产品相异化（"物的异化"），从而使劳动的产品转化为异己的对象。个人劳动得越多，就越受这个劳动所创造的对象的世界统治："工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这个活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西，就不再是他本身的东西。因此，这个产品越多，他本身的东西就越少"（《马克思恩格斯全集》，第42卷，第91页）。人的"自我确认的本质"，即人的劳动，日甚一日地反过来反对处在资本主义工业下的人，成为一种"强制活动"，否定人的存

在，束缚人的才能，造成苦难、筋疲力竭和精神绝望。劳动完全是一种手段，从一种人所特有的活动变成一种被迫的需要，一种异己的外在的活动，使人只是在劳动之外的休息或和家人在一起时才感到自由。人作为个人而感到自由，从而作为类存在而异化，因为人与动物不同，人是通过自己的活动，不单纯为自己、而且为整个自然而生产。人也认识这种活动，并在意识和现实生活中不断再生产着自身。但异化了的劳动把劳动产品从类的活动转化为纯粹受生物需要支配的个体活动。资本主义实际上把工人规定为一种可出售的对象即劳动的所有者，这种劳动为“他人”所购买，所以工人的活动不再属于自己。

马克思的早期著作提出了两个基本论题：第一，人类通过自己的活动创造人类社会时，却发现这个社会是异己的和敌对的；第二，唯心主义哲学和古典政治经济学——首先揭示了这种异化趋势的学说，对人类关系不是作为人的关系，而是作为物的关系加以描述的。这种物化的过程在政治经济学中尤为明显：

> 不言而喻，政治经济学把无产者看作……劳动者。因此，可以提出这样的论点，：劳动者就象一匹马，必须得到足以使他劳动的东西。政治经济学并不论述作为人的、工余时间的劳动者，……而只把他看作是供役使的牲口，一种完全只限于肉体需要的动物。（马克思：《经济学哲学手稿》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1963，第132页）。

作为资本主义社会里最被异化的社会阶级，无产阶级是依靠私有财产基础——本身即是异化劳动的根源——生存的。正因为如此，马克思把工人阶级称为普遍阶级，“因为一

切人类奴役都涉及劳动者同生产的关系，而各种类型的奴役只是这种关系的变化或结果”。由此可见整个社会，从资本家到作家艺术家，都是被异化的，资本家的生活在客观上受利润需求的支配，作家艺术家则向出价最高的投标者出售自己的创作才能。因此，马克思要求实行全面的革命，其先锋是现代工业无产阶级，一个本身就是使资本主义“实际解体”的阶级，因为它那取消私有财产的要求，只是“一种针对社会的礼尚往来的原则”，即根据社会针对无产阶级所已经规定的原则以及无产阶级已经非自愿地体现为社会的消极结果。整个社会结构充满着资本对劳动的非人的关系；“一种非人的权力”统治着一切。

政治经济学不可能深入探索异化劳动的结构，也无法解释异化的社会以及物质的日益丰富所产生的矛盾。政治经济学以赞美资产阶级社会和资产阶级思想而告终，把它们颂扬为历史的终结和普遍的活动。这一过程所产生的矛盾和消极因素被简单地排除了：“国民经济学以不考察工人（即劳动）的直接关系来掩盖劳动本质的异化”（《马克思恩格斯全集》，第42卷，第93页）。异化是对人的创造潜力的否定，是主体的非人化，是建设真正合乎人性的社会的障碍。

马克思在早期著作中，既以社会一历史的观点，也以哲学的抽象观点，把异化看作，比方说，活动的“分裂”和人的本质的“分裂”。必须指出，马克思阐述了作为人的身分受外在的资本权力压制的总体人的概念；因此必须恢复人的非异化状态，使人与自然、他人及社会重新统一。到1846年，马克思在《德意志意识形态》中便按照这些乌托邦原理来描述共产主义，认为分工将不仅仅起分配每个人担负一定职业角色的作用，而且将允许每个人“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从

事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此……成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者”(《马克思 恩格斯 全集》,第3卷，第37页)。但就在这一段原文及其后的原文里，存在着侧重点的转移，而关于《大纲》和《资本论》中的异化 概念 与《经济学哲学手稿》中异化概念相同的论证，暗示着下列观点是站不住脚的：马克思关于社会和社会变迁的学说在1845年以后的著作中有了重大的修改和发展，但异化学说仍处于早期著作的概念和经验水平上。到五十年代，马克思的经济学说连同他的政治观发生了重大的改变。这样，从纯粹逻辑的观点看，后期著作中所保留的那些概念显然包含着与它们的早期用法截然不同的意义。《经济学哲学手稿》今天所以引人注目，无疑在于它描述了人是人类社会的最终决定者，以及人是通过自己的行动不断创造自身及其能力的能动主体。然而，这些著作所描绘的图景并不意味着它是唯意志论者的学说（但有些论者往往持这种看法),因为，如果异化支配人类社会达到完全削弱人类创造能力和天赋才能的程度，使个人从能动主体变为被动客体，那么，变迁怎么可能发生？实践又怎么成为可能？马克思的异化概念暗示着人的急进行动即有意识有计划的变革是不可能的。正是这种行动主体与全盘异化观念之间的矛盾使马克思作出 共产主义是 人类 应当追求的 道德理想、以及无产阶级是否定资产阶级异化的普遍阶级的论断。马克思的人本主义的异化概念，虽然极其明显地以古典政治经济学的经验结构为基础，但最终却是决定论的、哲学的和思辨的，缺乏后来《大纲》和《资本论》里那种社会学的和经济学的框架。

从撰写《经济学哲学手稿》到《资本论》的这一段时期，马克思明确地反对费尔巴哈的人本主义哲学作为社会学说的出

发点。他主要批判费尔巴哈的本质先于存在论的人的概念：人是社会关系的总和，所以必须研究社会的人而不是一般的人，必须研究由变化和发展的规律决定着其结构的、作为一个系统的社会。但马克思并没有抛弃人本主义。在《资本论》里，异化概念虽不再轻易使用，但“商品拜物教”和物化的相关说法却经常述及，并构成马克思关于资本主义经济结构的分析的重要组成部分。再如在《大纲》里，注意的重心移向生产；劳动被规定为劳动力，一种仅仅在资本主义生产方式中才有的独特商品。马克思在早期著作中曾效法斯密和李嘉图，把劳动规定为“抽象的一般社会劳动”，这种研究方法使价值（例如表现为货币）的创造同人的活动（表现为劳动）之间的精确关系蒙上了神秘色彩。劳动力是一种商品，一般劳动则不是商品。只有通过剥削劳动力才能创造财富，劳动从对人的价值的肯定转化为否定。所以，马克思在《资本论》里论证说，商品生产需要使两种具体的价值，交换价值与使用价值，即能以某种价格出售的价值同满足人和社会某种需要的价值相分离。一切商品都包含有这两种价值，但只有作为商品生产制度的资本主义才以扩大交换价值为目的。

人的活动变得越来越服从于交换价值的外在强制。货币变成联结社会、即作为受交换价值支配的制度的现实共同体的客观纽带。马克思在《资本论》第一卷里论述“商品拜物教”时，描述了人主体不再控制劳动对象为自己所有的过程。劳动者仅仅为满足经济制度的需要而存在；物质财富并不为满足劳动者发展的需要而存在。生产的社会过程实际上是否定对共同体的需要，合作变成被异化并且为强制所取代。人的关系变得“松散”，具有独立于人的控制和有意识活动的物质性。这一过程在产品采取商品形式时表现得特别清

楚（马克思：《资本论》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1958，第1卷，第26章）。

在受交换价值支配的社会里，资本同劳动的不平等关系的真实社会基础是隐蔽着的。马克思在一段著名的文字中把商品描写成“一种神秘的东西”，它掩盖了劳动的社会性质，使生产者同他们的总劳动的关系表现为“存在于生产者之外的、他们的劳动产品之间的关系”。资本主义的社会关系完全是颠倒了的，“任何一种因素，哪怕是最简单的，比如说商品……都造成人们之间的关系呈现为物的属性”。现代资本主义的社会世界是一个邪恶的世界，劳动产品产生明显的独立性，物开始“控制生产者，而不是受生产者的控制”，当从事生产的人们“生活在一个被迷惑的世界上”时他们之间的关系在他们面前呈现出“物的属性，生产的物质要素的属性”。人类变成受物的世界的支配，受人类自身的活动所创造、但因资本主义经济制度的作用而作为客观的独立过程、反过来反对人类的过程的支配（马克思：《资本论》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1958，第72—73页）。马克思在《大纲》里写道，“社会财富的越来越大的部分作为异己的和统治的权力同劳动相对立，……巨大的物的权力不归工人所有而归……资本所有”。马克思指出，关键“不在于物化，而在于异化、外化、外在化”（《马克思恩格斯全集》，第46卷Ⅱ，第360页）。而且他还使用几乎相同的语言在《资本论》里写道：

> 我们已经知道，资本积累的增长包含着资本积聚的增长。因此，资本的权力在增长，社会生产条件与实际生产者分离而在资本身上人格化的独立过程也在增长。资本……表现为社会权力……和单个人的劳动所创造的

东西根本没有任何关系；但是资本表现的异化的、独立化了的社会权力，这种权力作为物，作为资本家通过这种物取得的权力，与社会相对立(《马克思恩格斯全集》，第25卷，第140页)。

赋予资本家个人及资本的对剩余价值的榨取以及对劳动力的控制，导致一种人的价值逐渐降低、对象和物的世界不断提高的社会世界的发展。马克思在《经济学哲学手稿》里已对这一趋势作了分析："工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品。物的世界的增值 同人的世界 贬值成正比"(《马克思恩格斯全集》，第42卷，第90页)。可见，早期著作同晚期著作之间的联系是十分清晰的；在一个受商品生产和剥削支配的世界里，工人的劳动力是尽可能精确地按数量计算，完全作为外在事物 来对待的。《大纲》和《资本论》对资本主义 制度的分析是以马克思早期著作中对资本主义进行人本主义批判时所使用的类似概念为基础的。但无论早期著作或晚期著作，都把物化描述为一个无孔不入地渗透到人与社会的关系中去的过程，从而使个人把自己的劳动产品视为与人的活动无关的自主客观力量。

这一物化过程在意识方面表现得尤为明显：凡是通过物化范畴来理解社会世界的人，都强调世界的外在性，强调世界显然受看不见的、不受人控制的规律支配、物是其中唯一能动因素的不可抗拒的自然决定论。在使用价值不受交换价值支配的前工业社会里，社会关系极其明确地以人身依附关系为基础，是基于惯例和传统的不平等关系。但资本主义的社会结构是建立在受交换价值支配的非人身关系基础上。在交换价值已经取代了直接使用价值的社会里，一种形式上的

平等掩盖着阶级关系；资本主义商品生产的世界呈现为受自由协议的契约束缚的平等世界。资本与劳动之间的交换具有等价物（劳动与工资）自由交换的假象，正是在这一点上产生了社会关系的神秘化：劳动者表面看来似乎劳动力没有受到剥削，因为，对于“一整天的劳动”将支付公平的报酬作为交换。资本主义的不平等因而被规定为天然的，并为社会的适当运行所必不可少的。劳动者并不理解他本身已变成资本的一部分，只不过是资本的一种特殊存在方式：

> 因此，工人作为社会工人所发挥的生产力，是资本的生产力。只要把工人置于一定的条件下，劳动的社会生产力就无须支付报酬而发挥出来，而资本正是把工人置于这样的条件之下的。因为劳动的社会生产力不费资本一文，另一方面，又因为工人在他的劳动本身属于资本以前不能发挥这种生产力，所以劳动的社会生产力好象是资本天然具有的生产力，是资本内在的生产力（《马克思恩格斯全集》，第23卷，第370页）。

由此可见，马克思的异化学说变得更有经验基础、更加历史地具体、并且在社会学上是以经济结构为依据的。马克思在早期著作中写过关于统治社会生活的“非人的权力”，它摧残人的天赋才能并把他或她变成物。在《资本论》里，异化了的主体的概念仍保留着，但只是在某种理论框架内，即规定资本主义是一种客观制度，异化则是表现为劳动力转化为商品的资本主义生产内部的矛盾运动。这一倾向的一个后果是意识形态对发展和维持资本主义社会具有越来越大的重要性。

意识形态理论

意识形态这个术语虽然最早见于十八世纪末法国哲学家德斯蒂·德·特拉西的著作中，但一般认为是马克思主义规定了它对决定社会、政治、经济条件的关系，并阐述了社会物质“基础”(经济基础结构)必然产生某种“上层建筑”(特定思想方式）的过程。不是根据意识解释社会，而是根据社会解释意识：意识没有历史，只是社会和历史的要素。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中对思想方式与社会世界之间的关系提出了严格的、因果的和机械论的假定，把意识规定为阶级利益的反映。因此，这种意识形态理论是以社会结构同思想体系之间的相互适应为前提的；思想意识只是客观经济秩序的消极反映。认识具有附属现象的性质，是客观社会利益的产物，因而不能在社会和社会变迁中发挥能动作用。

意识形态是被歪曲了的思想，是为保护阶级利益而给真实的关系蒙上神秘色彩的虚假意识,《德意志意识形态》详尽地阐发了这种意识形态观。意识形态的思想所理解的现实是“颠倒的”，是客观物象的倒影，就象宗教把人类生活解释为神的延伸，正同唯物主义关于宗教是社会产物的说法相反。在上述第一种提法里，意识形态即指人们的意识，“利益”转换为仅仅是“生活过程”的“反射和回声”：

> ……人们头脑中模糊的东西……是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的……升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外

观。它们没有历史，没有发展，那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识(《马克思恩格斯全集》,第3卷，第31页)。

这种关于经济基础和意识形态上层建筑的严格因果关系的论点，也在马克思《政治经济学批判》1859年文本中出现，其中论证了生产力“构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的一般过程”(马克思恩格斯全集》,第13卷，第8页)。在恩格斯探讨意识形态的许多论述中居于支配地位的正是这种决定论的概念：

意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假的意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了(《马克思恩格斯全集》,第39卷，第94页)。

根据这个说法，一切思想包括马克思主义本身在内，都应称作意识形态。恩格思的论点让人联想起一种不折不扣的相对主义，一种在他的著作中并非前后一贯地保持的观点，因为他明确地相信十九世纪自然科学所取得的非意识形态的进步。恩格思坚持认为，虽然意识形态并不具有脱离社会的独立存在，不能作为一种自主的现实同历史相分离，但在某种程度上还是有局部的自主性，因为意识形态尽管是现实世界的倒像从而“虚假”,却不完全是社会一经济结构的附属的消极复制品。因此，恩格思强调意识形态同社会的交互而非机械的

关系：

> 经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的各种政治形式……，法律的和哲学的理论，宗教的观点……。(《马克思恩格斯全集》，第37卷，第459页)。

这一切因素间的交互作用是存在的，但归根到底“经济运动作为必然的东西……向前发展”。

恩格斯的系统表述充满着模棱两可的说法。这固然是为了论证经济因素是许多影响之一，然而意识形态和一切认识形式的最终主宰者本身并没有提出任何鉴别真理与谬误的标准、或证实某种社会学说比另一种社会学说优越的方法。例如试问：某种社会利益产生意识形态上的曲解的可能性是否较其他社会利益为小；如果是这样，那么，经济因素又怎么是最终决定性的？实际上，恩格斯是回到了马克思以前的复合因果论和环境制约论的概念，无法对意识同社会的关系、即决定因素与独立性的结构作出精确规定。例如，他在谈到哲学时写到：

> ……(这种作用就是)各种经济影响（这些经济影响多半又只是在它的政治等等的外衣下起作用）对先驱者所提供的现有哲学资料发生的作用。经济在这里并不重新创造出任何东西，但是它决定着现有思想资料的改变和进一步发展的方向，而且这一作用多半也是间接发生的，而对哲学发生最大的直接影响的，则是政治的、法律的和道德的反映(《马克思 恩格思 全集》，第37卷，第

49页）。

恩格斯的观点是十八世纪唯物主义即孟德斯鸠和弗格森关于各种不同因素在一定情势内交互作用的观点；在这里，局部自主性的观念无非是关于复杂情势突出地表明复杂的交互作用方式的另一说法而已。

但是，在恩格斯根据中间环节对他所谓的“高级”和“低级”意识形态（即作为具体经济思想之对的“纯粹”思想）的划分中，包含着一种第二位的较为辨证的意识形态理论。思想愈是接近抽象的意识形态，它就愈取决于“它的发展中……的偶然性……，它的曲线就愈是曲折”。“观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了”（《马克思恩格斯全集》，第21卷，第348页）。这是一种粗陋的表述，但却提出了这样的见解：意识的历史是一种辩证的而非机械进化的过程。马克思在《大纲》里提出经济与文化、艺术与社会结构的关系问题时说过：“艺术……的一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例的，因而也决不是同仿佛是社会组织的骨骼的物质基础的一般发展成比例的”。（《马克思恩格斯全集》，第12卷，第760——761页）。古希腊艺术超过了它的经济上不发达的经济制度，同样地，十八世纪法国和德国哲学的发展不能简单地同法国和德国的前资本主义的半封建社会结构划等号。

但是，马克思对意识形态理论的最重大贡献是他对十八及十九世纪的政治经济学的详尽批判。在这里，马克思明确地把科学同意识形态，以及阶级利益同思想的复杂关系加以区分。在《资本论》第二版跋（1873）里，他论证说，古典政治经济学（斯密和李嘉图）“属于阶级斗争不发展的时期”，但

却是经济科学迅速发展的时期。但是，随着十九世纪初阶级冲突的加剧以及法国和英国的资产阶级最终夺得了政权，"阶级斗争在实践方面和理论方面采取了日益鲜明的和带有威胁性的形式。它敲响了科学的资产阶级经济学的丧钟。……不偏不倚的研究让位于豢养的文丐的争斗，公正无私的科学探讨让位于辨护士的坏心恶意"。从资产阶级取得统治阶级地位之时起，资产阶级同贵族间的阶级斗争就变成资产阶级同贵族结成联盟反对初生的工业无产阶级的冲突。(《马克思恩格斯全集》，第 23 卷，第 17 页)。政治经济学如今已同意识形态的正统要求纠缠在一起。在《剩余价值理论》里，马克思规定了意识形态的两个关键因素：

> 1. 一切社会思想对自己的研究对象，必然采取同它的主要知识分子的实际利益和活动有直接关系的立场；因此，斯密和李嘉图是反映同地主发生冲突的"革命的资产阶级"的利益的。
>
> 2. 如果意识形态的观点是经济上没落的社会集团、例如象马克思称之为"过渡阶级"贵族和地主的观点，意识形态的认识将会破坏科学的认识。

因此，马克思在分析斯密和李嘉图时经常说他们的著作是"诚实的研究"，强调他们遵循着严谨而客观的科学方法。斯密在其对劳动的探讨中采取了资本主义生产的观点，并逼近了"问题的核心"，对生产性与非生产性劳动的区分"十分中肯"(非生产性劳动交换诸如工资和利润等收入，生产性劳动产生资本)。斯密的区分绝不是从工人的角度，而是从资本家的角度作出的。相反，李嘉图描述了资本家同工人间经济上不平等关系所产生的必然冲突，马克思对李嘉图的评论是

“要求为生产而生产”，不问其社会效果如何，“一种……不仅在科学上是诚实的冷酷，而且……从他的观点看来是科学的必然性”。由此可见，李嘉图的政治经济学反映了工业资产阶级对整个社会的历史性胜利，在这个意义上，他的著作，用马克思的说法，是真正科学的，尽管也和斯密一样，充满着意识形态的因素：

> 李嘉图的观念……之所以是符合工业资产阶级的利益的，只是由于，并且仅仅限于，工业资产阶级的利益是同生产的利益或人的劳动的生产性发展的利益相一致（马克思：《剩余价值理论》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1964——1972，第3卷，第118—119页）。

然后，马克思对意识形态认识和科学认识作了区分：“古典经济学的玩世不恭”——它的诚实——实质上是“对现存条件的批判”，他引述了斯密关于教士是“……靠他人勤劳的年产品的一部分养活的……非生产性劳动者”的描写，并把他们同“律师、医生和文人”划为一类。马克思写道：

> 这是还具有革命性的资产阶级说的话，那时它还没有把整个社会、国家等置于自己的支配之下。所有这些卓越的历来受人尊敬的职业……在经济学上被放在与他们自己的、由资产阶级以及有闲财富的代表豢养的大批仆从和丑角同样的地位（《马克思恩格斯全集》，第26卷I，第314页）。

作为“上升阶级”的理性反映，古典政治经济学对社会一经济秩序的认识较过去的经济学说更为深刻，它的概念同这个历史地“进步”的阶级的实践、即同其世界性的商业和

工业活动有着有机的联系，它不同任何过去的社会相联系，而同资本主义的和工业的未来相联系。因此，斯密和李嘉图的著作是一个尚未在初生的资本主义秩序内确立其领导权的社会阶级的实践的反映。李嘉图的经济学说证明资本主义发展和资产者阶级的历史权利是正当的，但这本身并没有使之成为意识形态的理论。无论是李嘉图或斯密的著作都没有把社会世界蒙上神秘的色彩，没有掩盖矛盾，而是说明资本主义经济一社会关系的本质。相反，李嘉图的同时代人马尔萨斯的经济分析却替土地贵族的“地租、领干薪、挥霍、残忍”辩护，对处于斯密所批评的非生产性劳动者状况的集团大加颂扬和赞美。为“过渡”阶级的合法性辩护显然导致意识形态：

> 但是一个人如果力求使科学去适应不是从科学本身（不管这种科学如何错误），而是从外部引出的、与科学无关的、由外在利益支配的观点，我就说这种人“卑鄙”……。从李嘉图来说，他把无产者看成同机器、驮兽或商品一样，却没有任何卑鄙之处，因为无产者只有当作机器或驮兽，才促进“生产”（从李嘉图的观点看）……这是斯多葛精神，这是客观的，这是科学的（《马克思恩格斯全集》，第 26 卷 I I，，第 126 页）。

根据以上几段引文有可能比较正确地说明马克思的意识形态概念。认识同社会的关系被认为是辩证的，有矛盾的，而且它的发展是不平衡的；认识不是阶级和经济利益的直接复制。上述提法在马克思的一段名言里被明确地固定下来：社会存在即“社会关系的总和”通过人主体的“感官活动”决定意识。或许有人认为，马克思只不过是论证了在1760—

—1830年间，英国资产阶级“需要”一种与它的历史作用相符合的特定认识方式，而作为初生的资本主义经济秩序的历史必然的理性反映，政治经济学便应运而生。换句话说，在认识形式同社会形态之间存在着功能的而非辩证的关系。但是，一定的认识形式是同一定的物质利益相联系的这一事实，并不意味着这种决定已经自动地把一切认识产物一概归入意识形态门类。马克思在“统治阶级的意识形态的组成部分”和“这一特定社会形态的自由的精神生产”之间，作出了重要的区分，反对把意识机械地归结为经济利益：因为经济结构的发展是不平衡的，不能构成代表紧密结合着的利益的、同质的统一体。马克思的论点表明了这样一种认识概念：认识是一种在其社会存在方面必然同经济—社会因素相联系、但又独立于这些因素的现实，因而是客观的和科学的。

相反，意识形态是同经济利益和阶级利益直接联系在一起的附属现象，它的功能是掩盖矛盾，使社会关系蒙上神秘色彩，宣扬对现象世界的物神崇拜。作为有别于科学认识的意识形态认识，是以人的关系的被异化了的性质为出发点的，因而不能理解异化的社会—历史基础及其对社会关系的影响。可见马克思的意识形态理论同他早期著作中所发挥的异化概念是不可分离的：意识形态不可能提出适用于把社会作为一种历史的和社会学的现实加以研究的方法论观点。古典政治经济学把对资本主义的意识形态分析同客观的科学研究相结合，从而在其理论框架内产生出一种经验的方法论，它一方面强调经济事实和过程的客观性，同时又不理解它自己的分析所产生的矛盾。

科学同意识形态、方法论同意识形态间的这种复杂关

系，在马克思对“庸俗”经济学的“三位一体”的公式（即生产由资本、土地和劳动三要素构成，并且每一种要素是各自独立的价值源泉）的分析中，被十分清晰地揭示出来。马克思说，在这个提法里，社会关系的神秘化和物化是以社会生产的一定历史形式同劳动过程相分离、孤立的部分同整体相分离而实现的，“在那个着魔的、畸形的、颠倒的世界里，资本先生和土地夫人既作为社会的人出现，又仅仅作为物露面”。但是，正如古典政治经济学的许多见解一样，这个“三位一体的公式”也包含着真实的成分：生产者确实同生产资料相分离，其收益形成资本主义社会三大阶级收入的源泉。“这是分配的关系或形式，因为它们反映了新产出的总价值在各个生产活动的所有者之间分配的关系”。但是，三位一体的公式与其说是科学的，无宁说是意识形态的，因为它实际上是以承认经济关系的表面模式为基础的，而不是以“内在的、基本而隐蔽的本质结构以及与之相适应的观念”为基础的。马克思指出，如果外观同真实始终相一致，一切科学就都成为多余的了；社会科学的任务恰恰在于发现和分析导致“现象规律”的社会的基础形式和结构。这正是马克思关于方法的思想的重大意义所在。

马克思的方法：唯物主义和辩证法

马克思的早期著作是在黑格尔唯心主义哲学占统治地位的文化背景上产生的，虽然使用了一些黑格尔的范畴，例如异化等等，却并没有接受形而上学的抽象和这种宏大哲学的方法论。但是到了 1858 年，马克思对黑格尔的看法有了改变，他把黑格尔的《逻辑学》描写为以可理解的形式表达“黑

格尔所发现的方法上合理的东西，但同时又蒙上一层神秘主义色彩”。这正是恩格斯后来所提出的必须把黑格尔的方法同其体系区别开来，必须吸取“神秘外壳中的合理内核”，发展一种唯物主义的辩证法。为此，马克思采用总体范畴时不是作为一条思辩的哲学原理，而是作为把握由简单到复杂、由部分到整体的关系的一种方法论手段。

因此，马克思的《资本论》从简单价值形式即两种商品的交换着手，论证商品包含着资本主义的基本矛盾。但商品也是一种部分，一种必须同作为经济、政治和社会制度的资本主义整体即总体相关联的部分。所以，马克思的方法同方法论上的个人主义（即功利主义、理性主义）的原子论研究，以及把整体概念规定为各组成部分的简单总和的各种哲学是对立的：在马克思看来，总体是由相互联系着的诸现象构成的，事实不是孤立的和外在的已知数，而是同整体有必然关联但又独立于整体而存在的、各种彼此有内在联系的因素。马克思写道："任何一个社会的各种生产关系组成一个整体"，只能从这个意义上去理解它们并进行分析。

因此，社会是通过内部矛盾和动乱而不断地发展；总体决不是静止的，而是处于各部分同整体间的紧张状态之中。马克思的总体概念包括各种社会、政治和经济制度连同一切形式的社会意识、认识和意识形态。总体也包括实践在社会变迁中的作用。但总体还有另一层意思，即作为存在于辩证分析核心中的纯粹方法论规则。马克思的方法存在于从部分到整体和从整体到部分的不断运动之中，所以，任何事实决不是脱离其它事实而孤立的既定已知数，而是同规模更大的具有目的的整体结构相联系的；

……一件衣服由于穿的行为才现实地成为衣服；一间房屋无人居住，事实上就不成其为现实的房屋；因此，产品不同于单纯的自然对象，它在消费中才证实自己是产品，才成为产品。消费是在把产品消灭的时候才使产品finishing stroke〔最后完成〕，因为产品之所以是产品，不是它作为物化了的活动，而只是作为活动着的主体的对象（《马克思恩格斯全集》，第12卷，第741页）

事实，只有经过中间媒介过程、在它们同整体的内在和外在关系中，才有意义；事实只是在社会关系和制度的总体中才存在。因此，马克思同实证主义的客观主义是对立的：既然一切事实都经过人的意识和实践来调节，那么它们就都充满着意义。科学必须把这一有关主观—客观、整体—部分的重要关系纳入自己对社会的分析。

但上述论点是否暗示着实际上不可能有任何客观性呢？有关马克思社会学的种种混乱看法多半同对他的方法论发生误解有关，其实，他的方法论是积极探索社会现实和社会分析的主观性和客观性的统一。他在《资本论》序言里写到，“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”在《大纲》里他论证说，一方面科学上正确的方法表面上是从“实在和具体因素”开始，从例如人口或世界市场这样现实的前提开始，另一方面，这样的程序是错误的，因为这种表面上的具体实际上是抽象：

如果我抛开构成人口的阶级，人口就是一个抽象。如果我不知道这些阶级所依据的因素，如工资、劳动、资本等等，阶级又是一句空话。而这些因素是以交换、分工、价格等等为前提的。比如资本，如果没有工资、

劳动、价值、货币、价格等等，它就什么也不是。因此，如果我从人口着手，那么这是整体的一个浑沌的表象，经过更切近的规定之后，我就会在分析中达到越来越简单的概念；从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象，直到我达到一些最简单的规定。于是行程又得从那里回过头来，直到我最后又回到人口，但是这回人口已不是一个整体的浑沌表象，而是一个具有许多规定和关系的丰富的总体了（《马克思恩格斯全集》，第12卷，第750页）。

因而，研究社会的科学方法同总是从具体开始并向抽象前进的事实观察相对立；科学研究并不采取素材本身的观点，而是从一般范畴着手探索对象的"内部结构"。这样看来，古典政治经济学从人口开始是正确的，但把人口规定为具体事实而不是抽象整体则是错误的，因为，如果撇开错综复杂的经验材料，人口必然近似于一种理想的一般形式。"从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式"（《马克思恩格斯全集》，第12卷，第751页）。因而把资本主义作为一种体系来研究，不能从构成其历史现实的单个资本、竞争和其他因素开始，必须从"资本本身"，从"资本一般"开始。"对多种类型资本的探讨不得干扰这里的研究。在我们对多种类型资本的一般情况即作为资本的属性进行研究以后，就能更好地说明它们的关系。……尽管与各特殊资本相区别的资本一般，（1）仅仅表现为一种抽象；不过不是任意的抽象，而是抓住了与所有其他财富形式……相区别的特征的一种抽象。……（2）但是，与各特殊的现实的资本相区别的资本一般，

本身是一种现实的存在"(《马克思恩格斯全集》,第46卷上册,第444——445页)。

因此，资本主义被作为撇开一切错综复杂的具体的特征、即与其"内在本质或内部结构"相对立的"表象"的一个抽象，一种纯粹形式，而加以研究。马克思的整体论的方法论假设了一种典型的资本主义，一种事实上在现实中绝不存在的资本主义，假设了一种他用以对社会变迁、阶级形态和社会结构进行分析的模式。比如分析生产，通常是按一定的个人或历史时期来考虑的，可是，生产的一切阶段有某些共同点:"生产一般是一个抽象，但是只要它真正把共同点提出来，定下来，免得我们重复，它就是一个合理的抽象"。马克思论证说有些特征是"最新时代和最古时代共有的"，但是,"所谓一切生产的一般条件，不过是这些抽象要素，用这些要素不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段"(《马克思恩格斯全集》,第12卷，第735——738页)。生产、分配、交换和消费之间的关系，只有把生产的内在特征即其一切形式所共有的规定分离出来、并掌握历史地具体的因素同一般相分离的方式，才能确定，因为这正是它们发展的奥秘所在。

因此，马克思的方法是从一种既定的整体，例如人口、生产、国家等等开始，进一步抽象出构成整体的各种因素；然后，经过一系列切近的过程，使这些因素同整体本身相联系。当马克思说"主体，即社会，也一定要经常作为前提浮现在表象面前"时，他的含意是任何范畴本身都不能构成科学的社会分析的合适出发点。解释与理解，客体的历史规定与遗传规定,以及对其内部结构与同整体的关系的了解,——既是历时的也是共时的——在马克思的辩证方法论框架内都是统一的。因此，马克思在《资本论》前两卷里把资本主义社

会抽象和简化为一个基本关系，资本同劳动的关系，亦即其内部结构，并论证说，如果这构成居支配地位的关系，那么就有可能确定规律、趋势以及预见可能性的存在。正是由于这个缘故，对马克思关于阶级、冲突及社会变迁的社会学的任何描述必须同他的关于方法论的讨论相联系。

阶级形成与阶级意识

黑格尔在《历史哲学》里说过，科学的理解是以科学区分本质与非本质的能力为前提的。在马克思看来，贯串在他五十年代的社会一历史一经济研究中的“主线”使他证实并离析出生产方式是社会结构、阶级形成、阶级冲突和意识形态的基本决定因素。马克思的早期著作不把生产看作分析阶级形成的中心环节，一般是提出简单化的两大阶级模式，这种模式的要点不是导源于剩余价值概念，而是来自对社会发展的思辨的哲学观点。在《共产党宣言》里，是用阶级力量明显地两极分化的观点来描述资本主义经济发展的必然结果的：“我们的时代，资产阶级时代，……有一个特点：它使阶级对立简单化了。整个社会日益分裂为两大敌对的阵营，分裂为两大相互直接对立的阶级：资产阶级和无产阶级”（《马克思恩格斯全集》，第3卷，第466页）。

马克思在论战文章中常常提出这种过于简单化的资本主义分层模式；但是他在更为科学的和历史的研究中却抛弃了这种过分简单化的两分结构。比如在《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852）中，马克思区分了金融资产阶级、工业资产阶级、小资产阶级、无产阶级、地主和自耕农，而在其他有关法国和德国的研究中，他指出存在着资产阶级、农场主、农

民、农业工人、流氓无产阶级（“最危险的阶级”）和封建领主。马克思把其中的某些范畴描述为“过渡阶级”，这些阶级的存在是同资本主义的必然的历史发展相矛盾的，这种观点几乎等于说只有资产阶级和无产阶级才是资本主义各种社会形态的本质结构。但是一般说来，马克思决不明确地说单纯的两大阶级模式是历史事实，而是强调资本主义内部的阶级形成和阶级结构是错综复杂的。

马克思的后一种阶级理论提出了复杂结构的概念，其中，中间阶级的范畴特别重要。中间阶级规定为包括形形色色的集团：小生产者，小资产阶级（小规模劳动部门的雇主），“商品流通”（销售、买卖）的从业人员，中间人（批发商、另售商、投机商），“代表资本发号施令”者（经理等等）及其助手、管理员、记帐员、办事员，以及包括律师、记者、教士、国家军警官员在内的“意识形态阶级”。在他的历史研究论著中，早期哲学论著所使用的简单化模式消失了，马克思论证说，资本主义的基本趋势未必是阶级的两极化，而是中间阶级，特别是履行重要“社会职能”的人员，如专业集团等等的日益扩大，因为他们对维护资产阶级社会发挥着重大作用。随着资本主义生产力的发展，这个阶级的人数和影响也不断增长，马克思认为，“介于以工人为一方和资本家、土地所有者为另一方之间的中间阶级不断增加，中间阶级……直接依靠收入过活，成了作为社会基础的工人身上的沉重负担，同时也增加了上流社会的社会安全和力量”（《马克思恩格斯全集》，第26卷Ⅱ，第653页）。

以上的一些说法明显地同下面的看法有矛盾：马克思的阶级理论是两分法的，因为他接受了马尔萨斯政治经济学研究(1836)中的提法：中间阶级的扩大和劳动无产阶级的不断

减少实际上是“资产阶级社会的进程”。但是要理解这些说法，很重要的一点是把它们同马克思的方法论相联系。对资本主义的分析是以一种“纯粹的”模式为出发点的，即撇开一切错综复杂的历史因素，例如对外贸易、垄断、殖民主义、工会、国家的作用等等，由资本一劳动关系支配一切的模式。在分析过程中，即在三卷《资本论》的整个论述中，由此及彼、由简入繁地引入各种经验的特定的和复杂的特点，从而使这个模式逐渐切近于复杂、丰富、具体和历史规定的资本主义。

马克思在《资本论》里着重分析了作为十九世纪最发达形态的英国资本主义，他对阶级的评论具有重大意义。他确认有三个主要的社会阶级，即劳动力所有者、资本所有者和土地所有者，他们各自的收入源泉是工资、利润和地租，说他们是“建立在资本主义生产方式基础上的现代社会的三大阶级”。马克思还指出，在英国，虽然经济结构有了最高度的、最典型的发展，“但甚至在这里，这种阶级结构也还没有以纯粹的形式表现出来。在这里也还有若干中间的和过渡的阶段到处使界限规定模糊起来”（《马克思恩格斯全集》，第26卷Ⅲ，第1000页）。资本主义在其纯粹形式上的趋向是使财产集中于少数人手里，迫使中间阶级沦为无产阶级，并使一切劳动变为雇佣劳动。但是实际上，资本主义的发展产生了阶级和阶级关系的复杂结构。阶级绝不是单一的同质联合体，而是有着相似的劳动职能、价值观念、愿望和利益的集团或派别的群体。这种复杂结构导致阶级本身内部的分化了的利益之间经常发生冲突，正如由地租形成的收入是土地所有者、矿山所有者以及房产所有者都有份的一样。因此，统治阶级绝不是一个单一的同质整体，而是由代表不同经济和政治利益

的各种派别组成，例如工业和金融资产阶级，国家机器的官员和市民社会内部的主导“意识形态阶级”即法律界、政界、新闻界等等。同理，工人阶级也因工业部门的不同、熟练程度和工资的不同以及传统势力等等而有分化．但是马克思一贯坚持，任何阶级只是在它认识到自己的利益并通过自己的机构组织起来追求这些利益时才成为阶级。他论述法国小农的那番话的含义正是如此

> 他们的生产方式不是使他们交往，而是使他们互相隔离。……既然数百万家庭的经济条件使他们生活方式、利益和教育程度各不相同并互相敌对，所以他们就没有形成一个阶级。由于各个小农彼此间只存在有地域的联系，由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系，形成任何的全国性联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级（《马克思恩格斯全集》，第8卷，第217页）。

因此，工人阶级只有在为阶级行动而组织起来时才是一个阶级："工人有一个能取得胜利的因素：庞大的人数。但是只有以组织联合起来并受认识指导，这个庞大的人数才能在力量对比方面产生影响"。但是十九世纪资本主义的现实的历史发展在许多方面表明，革命的阶级意识会受到各种"复杂"因素的侵蚀，比如恩格斯指出的工会执行改良主义政策的侵蚀。马克思的抽象的纯粹的资本主义模式撇开任何社会流动的可能性，而这种流动，在阶级不平等的背景下，会作为一种稳定的过程明显地起作用。在《资本论》第三卷，即对资本主义作更切近历史现实的分析中，马克思指出，一个没有财产的个人依靠自己的努力和才能也有可能加入到资本家阶级

中去："这种情况虽然不断地把一系列不受某些现有资本家欢迎的新的幸运骑士召唤到战场上来，但巩固了资本本身的统治，扩大了它的基础，使它能够从社会下层不断得到新的力量来补充自己。……一个统治阶级越能把被统治阶级中的最杰出的人物吸收进来，它的统治就越巩固，越险恶"（《马克思恩格斯全集》,第25卷，第679页）。

那么，变化又是怎样成为可能的呢？简单化的阶级冲突模式是以资产阶级与无产阶级之间内在的利益冲突为出发点的，这种冲突必然导致阶级意识的提高和革命实践成为可能。但是如果资本主义发展的进程否定了两极分化的阶级结构的发展，那么这是否表明根本不可能有革命意识或至少是希望极小？要回答这些问题，就必须根据马克思把资本主义作为一种受客观发展规律支配的制度所作的广泛分析，来考察马克思的阶级理论。

发展规律：历史决定论问题

马克思把资本主义社会规定为一种制度，一种受生产方式以及私人占有的经济力量同集体的、社会的生产关系之间的矛盾支配的整体结构。社会发展是"基础一上层结构"模式中的内部矛盾的结果，这个规律是按《共产党宣言》关于阶级力量两分结构的观点表述的，而资本主义社会的特征便是(整个社会)日益分裂为利益不可调和的两大"敌对的阵营"。在《资本论》里,马克思是在第三卷结尾部分探讨了阶级问题，但只是片断的未完成的论述。如果对他的方法论有误解的话，那么就会对他在这里的论点感到奇怪,因为,如前所述，在《资本论》的前两卷里，马克思致力于探索"本质结构"即

资本主义发展的“奥秘”。马克思的两大阶级——即“只能出卖自己的劳动力的工人阶级和享有社会生产资料垄断权的资本家阶级”——的模式，假设“资本主义生产的规律是在其纯粹形态上起作用的”，因此：

> 1．由于劳动一资本关系作为决定资本主义社会形态的发展和结构的支配因素，关于变迁的分析便排除了“上层建筑”的一切能动作用。
>
> 2．资本一劳动关系被归结为最简单的形式，资本家和工人被规定为标准类型，即“经济范畴的人格化，特定阶级关系和阶级利益的体现”。把资本家描绘成“狂热追求创造价值增殖价值”，并“无情地”迫使人类为生产而生产，为发展社会的生产力而生产。

《资本论》第一卷是在高度抽象的水平上完成对“资本一般”的分析的，这种分析假设社会仅仅由资本家和工人组成；第二卷，由于马克思对资本积累、资本的再生产和流通的探讨而深化了上述分析；而在第三卷里，“资本一般”变成了“多种类型的资本”，探讨了它们之间的关系以及作为一种历史的一经验的现实的资本主义。构成第一卷基础的各种抽象——依照用社会必要劳动时间表示的生产费用进行商品交换，没有垄断，经济剩余完全被资本家阶级占有（国家分文不取），两大阶级模式等等——所产生的一些规律不得视为对未来的具体预测，因为它们可以被构成一定历史的“其他情况”所“修改”。

马克思的资本主义模式是一个复杂的总体，在这个总体中，“上层建筑”因素在修改第一卷里的抽象概括方面发挥着越来越大的作用。就马克思的资本主义危机概念而论，情

况尤其如此，这种危机常常被解释成经济规律的历史必然结果，即由于经济规律的作用而导致阶级冲突加剧和社会崩溃的“铁的必然性”。《资本论》第一卷固然用了不少篇幅来支持这种历史决定论的解释，但是当危机概念在总体范围内被综合时，出现了一种截然不同的观点：

> 对立倾向的冲突会不时爆发为危机，……对现存矛盾的短暂的强制的解决……猛烈的爆发能在一定时期内恢复被打乱的平衡。矛盾……在于资本主义生产方式包含着一种倾向：不顾本身所包含的价值和剩余价值，也不顾资本主义生产所赖以进行的社会条件，追求生产力的绝对发展；另一方面，它的目的是要保持现有资本的价值并最大限度地促进自身的增殖（马克思：《资本论》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1958，第243——244页）。

这样，利润率下降的规律就能同总利润增殖并存，可见马克思并没有提出简单的崩溃理论。事实上，他强调意识形态和意识的能动作用显然是指实践，如果从资本主义向社会主义过渡将是可能的话。马克思强调指出社会变迁并不是一个机械的过程，在这个过程中，人不是消极的旁观者，也不仅仅是外在历史规律借以发挥作用的媒介。

但是恩格斯却力求从生产方式、交换方式、分工以及社会分化为对抗性阶级的变迁中找出社会发展的“最终原因”，他是在给历史唯物主义是对历史的解释这一定义作说明时表明了这一见解的。恩格斯把马克思主义规定为经济决定论，即强调社会的基础的必然作用，排除人主体的创造性。无论从《资本论》里所反映的马克思的方法论观点，还是从他一贯强调上层建筑从而意识对社会变迁过程的积极作用的角度来

看，这种解释显然是不适当的。既然历史规律只有通过每个个人，通过人的集体行动才存在，那么社会发展就不是必然由经济规律的作用所安排。社会—历史规律固然可以分析为人以外的力量的客观结果，但是这种神秘化加具体化的过程同马克思的思想是格格不入的。人主体在社会发展中的能动作用，是表明马克思早期著作同晚期著作的连续性的最重要的因素。马克思的历时性的历史规律概念不是实证主义的，因为当十九世纪自然科学的实证主义思潮对社会主义思想发生强有力影响时，在观点的表述上接近于唯科学主义的是恩格斯，而不是马克思。

比如在《反杜林论》(1877)里，恩格斯论证说，"现代唯物主义都是本质上辩证的，而且不再需要任何凌驾于其他科学之上的哲学了。一旦对每一门科学都提出了要求，要它弄清它在事物以及关于事物的知识的总联系中的地位，关于总联系的任何特殊科学就是多余的了。于是，在以往的全部哲学中还仍旧独立存在的，就只有关于思维及其规律的学说——形式逻辑和辩证法。其他一切都归到关于自然和历史的实证科学 中 去了"(《马克思 恩格斯全集》,第20卷，第28页)。可见，恩格斯是主张摈弃哲学而提倡"对世界的实证认识"即"实证科学",实际上就是排除主体的能动作用，这一点在他的关于基础和上层建筑以及经济是最后决定因素的见解中表现得很明显。其他的马克思主义者一直继承着恩格斯对马克思主义的实证主义解释，把它局限为一种调查研究的方法和方式，一种便于对疏远的社会—历史因素的关系进行分析的启发手段。

但是，不能在马克思关于社会变迁的学说和这种实证主义的解释之间划等号：主体的能动和创造作用始终是关于阶

级形成、阶级冲突和阶级意识的学说的核心。与孔德不同，马克思没有简单地否定哲学，而且在他四十年代初所写的文章里，在讨论哲学的必然废弃时，他的意思并不是全盘否定，而是转换为一种自觉的实践，这种实践将社会地实现哲学的内在价值并从而使它摆脱各种抽象的、思辨的和异化的形式。在关于费尔巴哈的提纲的第八条里，他主张人的认识同实践活动的辩证统一，这是他一生的研究工作中始终坚持的理论观点：

> 社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决（《马克思恩格斯全集》，第3卷，第5页）。

实践否定把消极的沉思作为哲学的并从而世俗的理解的基本结构；关于马克思的能动认识论对他的社会学的重要性，不能加以夸大。与孔德的社会学实证主义不同，马克思把人描述为社会世界的能动的生产者，说人在改造客观世界的同时改造着自身，但这里所说的人不是指孤立的个人或个人意志，而是指作为社会集团或阶级的成员的人。

然而，马克思对资本主义的社会学分析往往同他的意志自由论的认识论相抵触。他把资本主义的主要趋势描述为这样一个系统，它把能动的个人转化为消极的客体，并产生一个从经验和认识上被理解为外在的、强制性的既定事实的社会世界，一切创造性的独立感均被它所扼杀。在成熟的马克思看来，可以用人同这个社会世界的关系来精确地表述人，虽然他说社会发展的进程以科学技术客观地应用于生产为转移，但归根结底改变世界的是人。他在《大纲》里写道：

> 自然没有制造出任何机器，没有制造出机车、铁路、……。它们是人类劳动的产物，是变成了人类意志驾驭自然的器官或人类在自然界活动的器官的自然物质。它们是人类的手创造出来的人类头脑的器官，是物化的知识力量(马克思恩格斯全集》，第46卷下册，第219页)。

他以同样的人本主义精神描述了西欧农业的发展：

> 在再生产的行为本身中，不但客观条件改变着，例如乡村变为城市，荒野变为清除了林木的耕地等等，而且生产者也改变着，炼出新的品质，通过生产而发展和改造着自身，造成新的力量和新的观念，造成新的交往方式，新的需要和新的语言(《马克思恩格斯全集》，第46卷上册，第494页)。

马克思一方面说资本主义是独立于其组成成分的个人而存在的制度——这是资本主义的“铁的规律“，另一方面又强调创造性的人主体——一种组织成集团的集体主体；如果不以他的关于市民社会的理论来分析这些自相矛盾的提法，就无法理解这两者之间的关系。马克思把资本主义描写为事实上使市民社会摆脱国家的统治，从而开辟一个独立自主的天地，使新的工业阶级一资产阶级和无产阶级得以在其中发展各自的独特制度、政治组织和活动方式。作为生产方式的资本主义使人的实践的扩大成为可能，并使能动主体能够成为现实。“人类的才能的这种发展，虽然在开始时要靠牺牲多数的个人，甚至靠牺牲整个阶级，但最终会克服这种对抗，而同每个人的发展相一致；因此，个性的比较高度的发展，只有以牺牲个人的历史过程为代价”(《马克思恩格斯全集》，第26卷

Ⅱ，第124——125页)。

马克思的社会学说中的主要矛盾在于他的著作所概述的资本主义经济力量的集中趋势同反映在各种社会文化制度中的这同一过程所产生的人的自由与意志的真正扩大之间的矛盾。作为高度集中的经济生产制度的资本主义，同它的潜在的民主文化相抵触。马克思关于资本主义的社会学就是围绕着这一矛盾而形成的：也象孔德那样，马克思把社会规定为客观规律不以个人意志为转移而且往往违反个人意志在其中起作用的制度；但是，正如马克思所强调的那样，资本主义使人的实践、控制和计划，即人主体能动地干预历史发展成为可能。当然，马克思的规律概念和孔德的规律概念是截然不同的：规律是人为的，不是天然的，因而可以因人的干预而发生剧烈变化。但是人的有效干预有一个限度：对于作为整体的资本主义是难以进行有意识的控制的，所以马克思继斯密、弗格森和黑格尔之后，反复强调社会发展是经济力量和人的行动的无意后果的产物。因此，马克思的社会学模式是一种把人的行动和实践结合为集体主义的和历史必然的力量的体系结构的模式。

这便是马克思的辩证社会学说的核心中所存在的矛盾，它揭示了市民社会学说中有关民主方面的难题，即：变革，一方面是通过普通个人力求发展他们自己的社会、政治和文化制度的集体民主行动而发生，另一方面，是由于资本主义的社会经济秩序的强烈集体主义因素——暗示着抹杀个性和代议制度——而发生。马克思未能解决他思想中存在的经济必然性的历史决定论观念同他的人本主义社会学之间的矛盾。

第 二 部 分

古典社会学



第四章

对实证主义的批判：

一、迪尔凯姆

迪尔凯姆与社会学的发展

埃米尔·迪尔凯姆（1858—1917）是法国第一位具有正式学术头衔的专业社会学家，他于1913年在巴黎被任命主持一个社会学讲座。对于迪尔凯姆来说社会学是一种职业。他几乎是单枪匹马迫使学术界承认社会学是一门严密而科学的学科。他在教学和研究中规定了一些如何鉴别社会学的标准。1895年他发表了第一部社会学方法论专著，他在该书中指出，十九世纪的社会学家——孔德、穆勒、斯宾塞等——"几乎都只是研究有关社会性质、社会领域与生物领域之间的关系的一般概念"，基本上只"满足于……对社会学研究所使用的最一般方法作粗略的探讨"（迪尔凯姆，1982，第48页）。迪尔凯姆以规定社会学的对象及其专用方法为己任。他所发表的关于工业化、自杀、宗教、道德及社会学方法论的研究论著虽然引起广泛的争论，但对社会学以及社会科学其他领域，尤其是人类学的发展，却产生了深远的影响。

迪尔凯姆是在法国教育制度正在扩充和现代化的时期，也是法国在普法战争（1870—1871）中战败，将阿尔萨斯-

洛林割让给德国后的国耻时期，开始其社会学生涯的。法兰西第三共和国的激昂的民族主义，是国家对整个高等教育体制实行宗教与教育相分离的改革的意识形态背景。有人认为，迪尔凯姆的社会学对于一种既反对法国传统的天主教教义，又反对根深蒂固的社会保守观念的新世俗伦理观，即现代共和主义意识形态的形成，起了推动作用。可以说，八十年和九十年代的教育改革的目的主要在于使法国的大学体制摆脱传统意识形态，尤其是那些同前资产阶级的残余社会集团联系在一起的传统意识形态的影响。

1887年迪尔凯姆受聘在波尔多大学执教，这是法国第一所系统开设社会科学、特别是社会学课程的大学。社会科学教育有其支持教育改革的现代化目标的实际根据。例如，迪尔凯姆最初的一些课程是专门向教师讲授的，这些课程包括一系列给人深刻印象的讲题，从伦理学、社会变迁、自杀、家庭、教育，到社会主义和社会学自身的历史等等。迪尔凯姆特别着重于阐明社会学的科学地位，把它同社会主义做了明确的区分。在十九世纪末叶的法国，人们往往把社会主义同社会学混为一谈，因而认为社会学是同资产阶级文化与价值观，同宗教、家庭以及和平方式的社会变革相对立的。

从1887到1902年间（这时迪尔凯姆已成为索邦的教育学教授），迪尔凯姆写了一系列规定科学社会学的性质的研究论著。在《论劳动分工》(1893)、《社会学方法原理》(1895)、《论自杀》（1897）以及《宗教生活的基本形式》（1912）这些著作中，迪尔凯姆提出了他对社会学的看法："社会学是一门研究各种组织及其起源和功能的科学"（迪尔凯姆，1982，第45页），它同其他当代社会科学家那种折衷的、个体论的、常常是很粗陋的新闻学方法截然不同。迪尔凯姆特别把社会

学同心理学加以区分，他认为前者是研究“社会事实”（social facts）的客观现实的科学，而后者则研究个人的意识。社会学所解释的是集体因素，而不是个体因素。社会事实的概念成为迪尔凯姆的“基本原则”之一，它指一切不是通过精神活动，而是通过观察和实验而建立起来的认识对象。社会现象是外在的事物，它反映着一种同个人所理解的现实非常不同的现实。迪尔凯姆论证说，一个社会事实之产生，个人是起着某种作用，但是“要使一个社会事实存在，势必要有若干个人之间……的交互作用”（迪尔凯姆，1982，第45页）。

迪尔凯姆对社会学研究范围的规定——研究外在的社会事实，——并不必然意味着一种彻底的实证主义。社会事实并不是独立于人的意识和行为而存在，因而可以由观察者客观地“看到”的简单客体或事物。一个社会事实是一种集体的存在——家庭、宗教、专业组织——，其特征是具有为普通知觉所觉察不到的潜在秩序或结构。迪尔凯姆的社会学试图证实一切可观察现象背后所存在的模式。因此，斯宾塞的“个人主义”同迪尔凯姆的“方法论的集体主义”是截然不同的。迪尔凯姆把社会事实规定为通过自身表现形式制约和调整人类行动的结构。外在于个人的社会事实“具有一种强制力”，因而得以不问个人意志如何而把自己的影响“强加于”个人：“我们不能选择住宅的设计，正如不能选择衣服的式样一样——至少，前者与后者都同样是受强制的”（迪尔凯姆，1982，第58页）。因此，按照迪尔凯姆的看法，语言是一个社会事实，即一套决定个人表达本能的规则，尽管说话者对这些支配日常语言行为的规则可能一无所知。

这样一来，社会事实就内在化了，“从内部”支配着个人，并成为自我的“不可分割的一部分”。社会以这种方式

作为一种道德力量进入个人。因此社会学并不研究外在事实，而是研究社会事实为道德因素所渗透的方式。迪尔凯姆在《论劳动分工》中把道德说成是“不可缺少的，极其必需的，社会离开了它便无法生存的每日食粮”。社会学实质上是研究社会聚合和社会秩序，即个人进入运行着的社会整体并与之结合为一体的方式。

因此，迪尔凯姆虽然推崇客观经验科学的典范，但他的著作，尤其是《论劳动分工》，却没有超出十九世纪社会思想的大理论传统。迪尔凯姆关于社会从“机械”形态向“有机”形态发展的理论，同构成孔德和斯宾塞社会学基础的历史哲学相类似。迪尔凯姆的晚期著作以哲学为出发点，不时被迫回到一些哲学的基本问题上去；他对社会学同哲学的关系一直非常敏感。他关于失范、社会变迁和分工的许多论述和分析，都充满了哲学的意味。例如，关于社会危机的概念基本上是以道德的观点加以规定的，并且显然是借鉴了圣西门和孔德的思想，《论劳动分工》第一版序言曾着重介绍过这一论点。他说，问题不在于把伦理学从科学中排除出去，而是要建立“伦理科学”，按照实证科学的方法看待道德生活的事实。研究现实固然不必等于从事改革，但是，“如果我们的研究只是对思辨有益，那么我们就应该把这种研究判为一钱不值”。社会学必须研究“道德健全状态”同环境变化的关系。迪尔凯姆认为，这种研究的结果不是冷漠的精神状态，而是“极端的深谋远虑”；科学“为未来提供行动法则”，并通过建立社会规律把社会有机体的“正常”和“健康”形式同“病态”和“反常”形式加以区别，从这个意义上说，社会学指导着实践（卢克斯，1973，第87—88页）。

由此可见，在许多重要的方面，迪尔凯姆仍然是孔德实

证主义的忠实信徒。他把孔德关于科学统一性和三阶段规律的理论视为形而上学的思辨而加以拒绝，却接受了孔德的共识概念以及构成宿命论的人主体观点基础的唯社会学主义（sociologism）和唯科学主义。迪尔凯姆认为社会是社会事实的总和，亦即“我们的行动必须与之相适应的”客观模式即类物因素（thing-like）的总和，这些模式抗拒一切想凭个人意志加以改变的企图。因此，人是由外在于人的事物决定的，因为“即使我们成功了，我们所遇到的抗拒也足以使我们察觉到，我们所面对的是不以我们意志为转移的事物”（迪尔凯姆，1982，第70页）。但是，在何种意义上说社会事实支配人的行动呢？如前所述，迪尔凯姆认为个人在使行动服从于客观现实的强制性时，主观上体验着客观现实。但是这个提法表明主体在同客体的关系中是被动的，而迪尔凯姆在其所有社会学著作，特别是《自杀》一书中，并没有一贯坚持这种观点。他在《论自杀》中接近于承认，行动服从社会事实的强制作用，是因为个人，即主体，对外在的事实作了特殊的解释。然而，迪尔凯姆的社会学的确有某些明显的机械论成分，例如他认为“意识的状态可以并应当从外部加以研究，而不是根据体验这一意识观的意识观加以研究”，他在对马克思主义方法论的简短论述中重申了这种观点：

> 我们认为下述思想是富有成效的：社会生活必须根据意识所没有看到的深刻原因去解释；而不是根据参与社会生活者的社会生活观去解释；我们还认为，这些原因，必须主要按相互交往的个人形成集团的方式去探索。我们甚至认为，正是基于这个前提，并且只有基于这个前提，历史学才能成为科学，社会学才存在（卢克

斯，1973，第231页）。

迪尔凯姆对机械唯物论的好感，显然同他试图使社会学摆脱当时一些社会理论家如塔尔德所坚持的原子论观点有关，但结果却形成这样一种社会观：社会不是集体的人劳动的产物，而是一种具有强制力的抽象物。迪尔凯姆的认识论事实上把社会分割成两个分离的结构，即“作为社会演化的决定因素”使社会学家能够确定因果联系的“社会环境”，和被规定为被动的社会化过程的主观状态。

在迪尔凯姆的著作中，环境（milieu）这一概念起着重要的作用。这个词本来是十九世纪各种形式的实证主义（例如泰纳）的专用术语，不过从未得到充分的理论说明。迪尔凯姆也是吸收了自然科学家克洛德·贝尔纳的用法。贝尔纳把环境一词当作一个关键词，用以分析生物有机体的内部系统，血液系统，它的各种体液及其在维持体内恒温和平衡中的功能关系。因此，迪尔凯姆的社会学把方法论上的外在性原理同社会是一内在平衡的有机体的观点结合在一起，并不令人奇怪。

但是，迪尔凯姆并不坚持严格机械论的社会观。在迪尔凯姆看来，社会是一种道德现实。因此他对斯宾塞关于道德因素对社会关系不起作用的契约论观点很不以为然。他针对斯宾塞关于分工的交换理论写道，“分工所呈现的不是相互之间的个人，而是彼此的社会功能。”那种认为个人可以自由地追求私利的原子主义观点，绝不能产生社会团结：社会现实不能用个人交换货物和服务从而促进社会聚合的个人的观点去解释。

迪尔凯姆断然否认功利原子主义（utilitarian atomism）

是社会学的正确理论。社会是一道德事实，科学必须认清这一点。因此他对德国社会学家费迪南·滕尼斯(1855——1936)的名著《共同体与社会》（1887）也持反对态度，因为该书提出一种观点，认为现代工业资本主义这种日益受纯经济力量支配的社会，正在失去早期的前工业社会形态那种真正的自然主义。滕尼斯把现代社会描绘成一个金钱关系渗透了社会生活一切领域，决定着社会关系基本形式的社会。迪尔凯姆认为，滕尼斯这种主要受马克思和德国社会民主党人拉萨尔著作启发的社会观，把一切都说成漆黑一团，这是一种简单化的两分法，一方面是前工业乡村生活中设想为自发的社会团结，另一方面则是现代城市文化原子论的、自私自利的个人主义（滕尼斯，1973，第245—247页）。滕尼斯的分析认为只有通过外部机构即国家的干预，社会聚合和社会秩序才是可能的。

迪尔凯姆的早期社会学著作在以外部因素解释社会的同时，还以下列观点探讨社会聚合问题：由于社会团结是道德的，所以它绝不能来自上面，也就是说，不能强加于市民社会本身。迪尔凯姆和滕尼斯一致反对斯宾塞关于个人利益是内在和谐的，其本身便可促成自发的聚合的观点，但对于现代工业社会集权政府的应有作用，他们的看法并不一致。从这个意义上说，迪尔凯姆的社会学无论同孔德的作为促进社会团结手段的权力主义的实证主义宗教，还是同以集权国家是改造社会和发展人类共同体的原动力为核心原理的马克思主义的社会主义，都是相对立的。

正是这后一种观点使一些批评者认为，迪尔凯姆的社会学只不过是一种针对十九世纪后半叶发展起来的、“关于阶级自觉的社会主义运动观点”而进行的一次论战（塞博恩，

1976，第269页）。十九世纪九十年代，马克思的许多重要著作的法译本相继问世，从而产生了一种鲜明的马克思主义的思想政治文化。法国的大学生组织了一些专门研究《资本论》的读书小组，许多主要学术刊物也开始讨论马克思主义思想，评论马克思主义著作，并从总体上提出了马克思主义学说的科学地位问题。迪尔凯姆批评了马克思主义，认为它的理论太偏重于阶级。他在1899年指出，现代社会的“苦恼”并不是集中于某个特定阶级，“而是普遍存在于整个社会”，无论雇主或雇工不免受其影响，尽管表现形式不同，“资本家忧心如焚，工人则不满和愤怒”。国家社会主义并不是解决问题的良策，因为现代社会的危机不是物质利益冲突的危机，它实质上是一个“重建社会道德规范”的问题（卢克斯，1973，第323页）。

因此迪尔凯姆反对革命社会主义的政治假说和理论，坚持认为阶级冲突的产生不是由于资本主义内部的任何基本结构，而是由于传统社会向工业社会的必然过渡，这个过程使一整套价值观念解体，但又没有另外的令人信服的价值观念作为替代。财产所有制和阶级紧张关系的形式对这一问题来说都是次要的。马克思的理论的或革命的社会主义观点，尽管法国知识界，尤其是乔治·索列尔（1847—1922；他曾试图把马克思和迪尔凯姆的著述加以综合）的著作，对它有过广泛讨论，但对迪尔凯姆的社会学的发展并没有多大影响。虽然如此，迪尔凯姆对马克思的著述有所了解，并且兴致勃勃地参与了马克思主义者同另一些社会学家的论战，但他倾向于认为《资本论》的价值在于它的“富有启发性的哲学见解”，而不在于它的“科学”结论。但是迪尔凯姆对马克思主义的了解几乎全靠第二手材料，而这些材料都有机械论和

实证主义的倾向。十九世纪下半叶在法国和德国发展的马克思主义和社会主义运动，一直被描绘为思想浅薄，它把马克思的学说简单化，庸俗化，使之成为一种肤浅的经济决定论。当时的马克思主义确实没有对社会学的发展作出持久的贡献，它基本上把社会学看作一种虽然错误却还有用的学说，即可籍以检验真正科学的社会学主张。

迪尔凯姆对马克思主义的攻击主要集中在这样一个问题上：马克思主义强调集权政府是社会秩序唯一可靠的基础，从而把社会现象和政治现象统统归结为经济现象。1902年，迪尔凯姆在《论劳动分工》第二版中主张集中在市民社会中的职业联合体是调整现代工业失范状态的最有效手段，他认为“随着职业道德和法规在各种经济行业中的确立，企业将不再是毫无统一性的混乱聚合体，而必然重新成为一种分工明确的有机集团……即一种公共组织”。只有通过这种集体的组织，现代社会中个人的特殊利益才会合谐地服从普遍利益：“一个集团不仅是一个支配其成员生活的道德权威，它也是一种自成一体的生活的源泉。它提供温暖，使其成员富有活力，它消除他们的私心，使他们充满人情味。”国家同企业、国家同个人的关系是“多层次的”，其间有“一系列的次级集团（secondary groups）”加以调节；这些次级集团更接近个人，因而能使之纳入“社会生活的总洪流”。这些职业集团的“密度”使其能够发挥道德调节作用并填补空隙，没有这样一个组织系统，“社会生活的运行便会有不正常之感”（迪尔凯姆，1964，第26—29页）。

由此可见，迪尔凯姆的现代社会观是把国家同市民社会分开的，认为社会团结的根源存在于各种市民组织中。迪尔凯姆的表述的含义是，没有生动活泼的、独立的民间文化，

整个社会必然解体而陷入无政府的失范状态。因此，《论劳动分工》所表述的观点同迪尔凯姆后来的观点是矛盾的，因为前者认为个人基本上是被动的，是需要外在的社会调节方式的社会产物（十九世纪实证主义社会学的观点），而后者则强调社会是通过独立的组织媒介作用而形成；这些组织按其性质同它们所实际管理的个人有机地联系在一起。迪尔凯姆社会学中这种侧重点的微妙变化，同实证主义所包含的全部矛盾有关。

实证主义和道德

迪尔凯姆的社会学最初是从孔德和斯宾塞的进化论理论框架中孕育产生的。社会是个有机整体，其中的各种因素发挥着维持平衡的功能。迪尔凯姆反对斯宾塞的方法论上的个体论观点及其功利主义的假设，也反对当时十分流行的法国社会学家加布里埃尔·塔尔德等人的原子主义。他认为，社会学的解释必须摆脱心理学和主观意识。在为《社会学年刊》第二卷所写的“序言”里，他建议采用社会调查的方法，以便建立规律的类型和事实的相互关系：

> 这一方法的基本原理是……宗教、法律、道德和经济的事实，都必须按它们作为社会事实的性质加以研究。无论是描述还是解释，都必须把它们同特定的社会环境，同一定的社会类型相联系（沃尔夫，1964，第348页）。

社会学不能从个人的角度去分析整体：分析的单位是“环境”，即集体的因素和事实，它们才构成社会学的研究对

象。迪尔凯姆认为，社会是不能化约的，自成一体的，因此心理因素是不相干的。迪尔凯姆的社会唯实论同那些持唯意志论的、主观主义的心理学观点的社会学家显然是对立的。塔尔德在同迪尔凯姆的论战中说："我是唯名论者。存在的只有个人的行为和个人的交往，其他全都不过是形而上学的实体和神秘主义"（卢克斯，1973，第313页）。迪尔凯姆在《论自杀》一书中公开驳斥了塔尔德的社会学原子论，认为社会事实是客观事实，即不依赖个人、个人心理和人的交往而存在的事物：社会事实决不能被归结为另一种序列。迪尔凯姆在《论自杀》中的许多分析是针对塔尔德的表述中的简单化见解而发的。他认为自杀率不仅反映着个人自杀行为的总和；自杀率是一个自成一体的社会事实，有其自身的统一性、个性和特性。真正的社会学问题不是谁要自杀，而是自杀率作为一个外在的社会事实以什么方式决定着个人的自杀倾向。

实证主义社会学的基本问题之一是中介问题（question of mediations）：个别的主体一般是从它同社会有着简单的、机械的、直接的关系这种观点加以规定的；在这种关系中，意识、社会行动和社会组织都是一定的外在的因果过程的产物。社会现象和历史现象被说成是一种具有强制力的外在事实，一种有其特殊规律的环境。因此孔德的人类进步规律，即关于所有社会必然经历从神学阶段到实证阶段的三个进化阶段的理论，成了外在的自然规律，它使最杰出的人物也沦于仅仅是"一个命定的运动中的工具"或"器官"的地位。迪尔凯姆接受了孔德派的这些看法，他说在"证实社会事实的特性问题上"，他继承着孔德派社会学的传统："除非确认社会规律与支配着自然界其他部分的规律并无不同，

并且确认发现社会规律的方法同其他科学的方法是一致的，不然便不可能有进一步的发展。这就是奥古斯特·孔德的贡献。”社会现象是社会学的真正研究对象，必须把它同人类存在的其他层次严格区分开来：社会现象是“社会中的一种自成一体的现实，它由于一定的必然原因而独自存在，并且必然同人的本性交织在一起”（卢克斯，1973，第68页）。

然而，在社会聚合问题的解决上，迪尔凯姆的社会学实证主义和孔德的社会学实证主义却极为不同：社会团结的关键因素是道德行动的自主性。迪尔凯姆的社会学处处贯穿着使他藉以摆脱教条式实证主义的理性主义原则。例如他在《论劳动分工》中指出，“机械论的社会观并不排除理想”，因为证明“事物是按规律发生的，不等于说我们无所作为”。迪尔凯姆始终未能对道德行为自主性和社会事实决定论这种二元论作出令人满意的解答。他后期的社会学著作反复探讨了关于人类行动和环境制约的问题。对于人在社会演化中的作用以及维科关于社会是人的产物的教诲，孔德始终漠然视之，而迪尔凯姆的实证主义却极力要解决这个问题。

孔德和迪尔凯姆都认为，社会系统需要社会调节。早在1886年迪尔凯姆就说过，社会必须以强有力的、具有道德性质的纽带结为一体。其言外之意是说，社会虽然是个有机体，但并不能自动产生平衡。它的正常的、健康的状态，即它的不同因素之间的和谐状态。但是迪尔凯姆强调，如果没有一个强大的道德中心，社会必然陷入无政府状态而归于毁灭。社会学实证主义把社会看作一个系统，一个由社会事实组成的结构，它的统一性只能通过道德行动而发展。正是从这个意义上说，迪尔凯姆的社会学是理性主义的；因为他认为社会聚合不是社会环境运作的产物，而是社会事实本身的

道德因素的产物。迪尔凯姆对有着贪得无厌的欲望和私心的人的合群能力感到悲观，认为“个人本身并没有任何制约……欲望”的东西；只有靠外部力量才能使欲望受到有效制约。如果系统中缺少这种力量，便会产生普遍的“病态”：

> 要使社会秩序稳固，必须使群众对自己的命运感到知足。而要使群众感到知足，不在于他们所得之多寡，而在于使他们相信他们无权奢求。为此绝对必需有一个群众拥戴的、令行禁止的权威（迪尔凯姆，1958，第200页）。

社会团结不是由于社会系统的内部运行而自动产生。迪尔凯姆的解答是一种力求把主体因素纳入他的一般实证主义方法论的社会学。迪尔凯姆实际上认为，人出于天性，创造出一种具有道德义务力量的自愿社会调节的方式。把握迪尔凯姆著作中出现的这一重心转移十分重要。在写于1897年至1899年的文章里，“集体表征”的概念得到进一步发挥，它虽然仍同社会事实是集体现象的观点有着密切的关联，但却对《论劳动分工》和《社会学方法原理》中的实证主义表述作了修正。迪尔凯姆在《论劳动分工》的序言里便曾指出，现代社会正日渐失去“传统的戒律”产生的集体权威（迪尔凯姆，1964）。迪尔凯姆的解答是要论证，社会团结有赖于某种普遍性的思想体系的集体表征。

在“确定道德事实”（1906）一文中，他把道德等同于宗教信仰的普遍性，认为社会生活本身根本不可能“把它同宗教共同具有的特性全部散播出去”（迪尔凯姆，1953，第48页）。道德和宗教是难分难解地交织在一起的：“宗教中总是有道德，道德中也总是有宗教因素。”因此似乎可以

说，道德生活，从而社会生活，蕴含着激发起崇敬、畏惧和服从的“神圣性”。迪尔凯姆曾说，“人类之初一切都是宗教的”，此话所针对的是马克思主义的论点：社会生活和文化生活仅仅是经济力量的衍生物，而社会变迁是物质条件的自发产物。社会生活并非仅仅如此，它是一个由以宗教的价值观念和思想为基础的普遍信条所组成的道德结构。

这些思想中有许多可以看出是受了康德的影响。他的理性主义哲学曾对迪尔凯姆同时代的思想发生过强大影响。康德主义哲学为人们摆脱十九世纪经验主义和实证主义中包含的怀疑论和相对主义提供了一条出路。康德的理性主义提出一种普遍道德观。道德行为是从“意志独立”和“绝对律令”的角度加以解释的，它并不是外在环境和经验的产物。康德认为，道德同一个意志自由的主体联系在一起，这个主体根据制约着每一个人的普遍原则采取理性的行动。道德的普遍性要求主体的行动要符合义务和伦理原则。可见义务和意志是康德的道德哲学的基础。迪尔凯姆关于集体表征以及道德规范强制力的理论所发挥的正是这些思想，不过不是从个人角度，而是从社会的角度加以阐述。

孔德的实证主义最终是把所有价值观念都相对化，他说：“任何事物的善恶皆不可绝对言之，一切都是相对的，惟有这一点可以绝对言之。”根据这种观点，对于迪尔凯姆认为是十九世纪欧洲社会特征的道德混乱，其解决方案可以是多种多样的，既包括孔德的权力主义，也包括斯宾塞的自由放任主义，甚至革命的社会主义，因为一切都是同样相对的，因而也是同样正确的。迪尔凯姆通过把社会学实证主义改造成一门使社会事实同人的主观因素相联系的、关于道德行为的科学，否定了孔德实证主义的相对主义：在迪尔凯姆的社

会学中，特别是1895年以后的著作中，有迹象表明他默认了这种观点：制约和支配道德义务的社会制度是人本身创造的，人出于天性发展了社会聚合的基础。

在《论自杀》的后半部分，迪尔凯姆认为社会生活是由他所谓“集体表征”，即社会借以产生“自我意识”的集体象征组成的。社会只能通过创造理想而形成，这些理想“不过是”社会借以认识自己的“观念”。他还指出，机械的、纯客观的社会观，会扼杀“集体理想所构成的灵魂”（迪尔凯姆，1952，第312——316页）。迪尔凯姆强调说，社会事实固然是客观存在，但其中也包含着重要的主观因素，这些主观因素同个人意志一起形成了社会世界的表征。因此集体生活——社会生活——便反映在这些表征之中，它们实际上“变成不以个人为转移的独立的现实”（迪尔凯姆，1953，第23——26页）。迪尔凯姆强调指出，集体表征不同于个人表征：列如，宗教观念不仅仅是个人的情感，它是一个使精神状态达到统一的系统，“一种思考集体存在的典型方式”。他在“论实用主义与社会学”（1913）一文中进一步举出民主制度和阶级斗争作为集体表征——强迫社会群体不同成员接受的权威——的例证。因此，集体表征是一切人类行动的根由，因为人不仅仅受生理需要和欲望的驱使，而且也受历史的遗产即“习惯”、“偏见”的驱使，它们都在社会生活中发挥着积极的作用。

因此，迪尔凯姆的社会学实证主义对意识和意识形态重新作了解释，认为它们不仅仅是物质存在的附属因素，而是不断揭示着社会生活集体表征的“特定精神现象”。集体表征“显然是强制性的”，它证明了有高于个人的原因：集体表征来自社会本身。因此主观因素是体现在社会现象的本质

中的。

但是，迪尔凯姆并不是从严格的宗教角度，而是从广大的社会范畴去解释权威，因为“在经验世界里，……只有一种存在，即集体的存在，拥有比我们自身的存在更丰富更复杂的现实性”。只有集体——家庭、教会、团体——才具有迪尔凯姆认为道德权威所必须具有的本质属性——“神圣”。义务和责任是必须遵循的要素，因为它们“指引我们的行动去追求那些虽高于我们但同时看起来又是值得追求的目标”。社会高于个人并同化个人；社会“主宰着我们，因为它外在于并且高于我们”，“它同我们之间的道德差距使它成为我们的意志所服从的权威”。社会“就在我们中间”，它“就是我们”，“集体表征”正是“我们内心对崇高的集体召唤的反响”（迪尔凯姆，1953，第58页）。

但是，迪尔凯姆对社会学实证主义的批评却带来了一些严重问题：《社会学方法原理》中实体化的社会事实的概念转变为一种集体的客观结构，其功能与作为物的事实是相类似的。例如，崇高的集体召唤的概念使人想到迪尔凯姆早期著作中不存在的中介（mediation）范畴，但这一概念仍然是用来论证关于调节的重要假设的。人必须受到调节，虽然不是由纯粹外在的力量调节。在一篇晚期的论文中迪尔凯姆再次谈到了这个问题，他把人性看作二元的，既包含私欲，也因人是“思维的生物”而具有理论思维和道德行动的能力。迪尔凯姆称自私的人是追求自私目的的人，认为自私主要是生物的，而道德主要是社会的。因此他断言，人“追求道德目标不可能不引起自身的分裂”，同时，“我们不可能活着而不把我们周围的世界呈现给自己”。迪尔凯姆从他早期的观点，即宗教与道德相联系的观点出发，得出结论说：

……甚至对于世俗的观念和义务来说，道德律令也是威严而神圣的；理性，这一道德行动不可缺少的伙伴，自然而然地激发着同样的感情。我们的本性的二元性，不过是事物有神圣与世俗之分的具体表现；而这种区分是一切宗教的基础（沃尔夫，1964，第325——339页）。

意识的两种状态，就个人而言，反映着人的有机体的性质（私心），就社会和集体而言，则使人同“超越于”人的事物相联系，从而促使他追求“我们和他人共同向往的”目标，“正是通过这种目标，也只能通过这种目标，我们才能够与他人沟通”（沃尔夫，1964）。

由此可见，迪尔凯姆的社会学实证主义并不象他早期的一些论述给人的印象那样，是机械论的。意识不是一定的外在影响的总和。相反，迪尔凯姆试图说明，社会必然不得不抑制欲望，但这种抑制是通过一个权威进行的；这个权威的规范体现和反映着人的存在中道德的/观念的和理性的一面。“正常”与“病态”的划分，正是导源于这一观点。正常是促进社会健康、社会与集体性结合的因素，病态则反映着社会团结的崩溃。迪尔凯姆关于社会学是一门道德科学的见解，他对社会调节与和谐社会的可能性的关注，集中反映在他对劳动分工和自杀的研究中。

劳动分工、社会聚合与冲突

《论劳动分工》提出一种历史演化论，根据这种理论，社会是从机械的团结向有机的团结发展，这是一个必然受分工的结构所决定的过程。在第一版的“序言”里迪尔凯姆指

出，分工的起源是同个人与社会团结的关系联系在一起的："为什么个人在变得更为独立的同时，更加依赖社会了呢？他怎么能同时更有个性，又更有团结精神呢？毫无疑问，这两种变化尽管看起来矛盾，却是平行不悖地发展的……这一明显的矛盾得以解决，是由于分工的稳步发展而导致的社会团结的转化"。分工同社会团结的关系是从道德角度理解的，因为分工固然满足一定的物质需要，但分工的存在也同友爱与合作联系在一起：迪尔凯姆说，分工的"真正"功能是"使两个人同更多的人之间产生一种团结感"。机械的社会团结形态被规定为本质上属于前工业社会；社会有机体几乎没有分化，是以功能相似、没有差别和共同意识为特征。它的形态结构是不严密的，由各种与中央权威协调并服从中央权威的组织构成；相互依赖程度差，社会纽带松弛，人口密度、物质密度和道德密度均处于低水平。集体意识和集体信仰主宰一切，个人意识几乎难以辨认；社会和宗教结为一体，使宗教观念渗透了整个社会。法律带有镇压和赎罪的性质，它无处不在，通过全社会而不是专门机构发挥作用："在原始社会……法律完全是刑法，主持正义的是全体人民"（迪尔凯姆，1964，第37——38、56、76页）。关于迪尔凯姆的机械的团结的概念，下面这段使用集合代词表达这一概念意思的文字作了绝妙的概括："我们想惩罚犯罪时，我们并不是想从个人角度为我们报仇，而是想为我们或多或少感到在我们之外并高于我们的某种神圣的东西报仇"（迪尔凯姆，1964，第100页）。

机械的团结被规定为一个把个人直接而和谐地同社会联结在一起的相似体结构，因此个人的行动总是自发的、不加思索的和集体的。相反，有机的团结的基础是分工和社会分

化；社会结构是以高度相互依赖、高度工业发展和高水平的人口密度、物质密度及道德密度为特征。基于社会相似性的团结为基于分化及加强社会纽带的团结所取代。个人不再完全被集体良知所湮没，而是发展出更大的独立性和个性。在这种情况下，“集体必然对一部分个人良知放手不管，以使那些无法由集体调节的特定功能得以形成。这个范围越是扩大，这种团结所产生的聚合也就越坚固……分工越细，每个人对社会的依赖就越深；另一方面，每个人的行动越是专业化，其个性也就越鲜明”。

主动性和个性创造了一个“能够进行集体活动的”社会，亦即“每个社会成员有更多活动自由的”社会。迪尔凯姆把这种团结比作“高级动物”的生理连带关系，即它们躯体上的每个器官“都各有一定的特性和独立性……，部分的个体化越明显，机体的统一性就越大”（迪尔凯姆，1964，第131页）。因此，有机的团结一词，是指一个有着功能分化和专业化、因各部分的相互联系而达到统一的系统；个人依存于组成社会的各部分，从而也依存于社会。法律具有补救性和协助性；社会规范所产生的法律原则贯穿于民法、商法、行政法和宪法之中，并通过专门机构，如行政法庭和自治的地方行政长官，发挥作用。镇压性法律“是同良心即共同信仰的中心保持一致”，补救性法律则不那么集中，而较为分散（迪尔凯姆，1964，第112页）。

迪尔凯姆在《论劳动分工》中着重研究一种社会秩序向另一种社会秩序过渡所产生的社会问题，以及既联结个人又联结个人与社会整体的社会纽带的令人困惑的性质。他赞扬孔德认识到分工不仅仅是一种经济制度，也有着社会学意义和道德意义，因为它同社会团结有着必然的联系，尽管其实际

运作有社会解体和道德失调的效果。对赫伯特·斯宾塞关于分工的个人主义观点以及关于专业化机制如果任其发展可导致整体统一的论点，迪尔凯姆一一加以批驳，他反对斯宾塞的社会契约理论，因为这种理论中的原子论的个人主义无法说明，每一种契约关系都涉及到第三者和作为调节此等关系的前提的社会规范。迪尔凯姆认为，如果没有普遍化的道德规范，科学和工业的进步必然导致失范，即道德真空状态。社会从机械的团结向有机的团结的演化过程，如果始终没有道德信仰的共识加以调节，不但不会带来斯宾塞所设想的和谐的社会分化，反而会造成“极端的道德混乱”和“利己主义”。

与孔德相反，迪尔凯姆认为这种“道德真空”并不是分工的固有性质导致的结果，而是由于没有调节分工的道德共识：在正常情况下，分工产生社会团结、社会关联和共同的道德价值观念，它们一经产生，便普遍调节着工业和社会生活的各个部门。只是由于迪尔凯姆所谓分工的“反常形式”连同它造成的利益分化，才使有机的团结遭到破坏。迪尔凯姆的反常概念基本上是针对现代工业，即以经济危机和阶级冲突为特征的资本主义分工形式。迪尔凯姆认为社会不平等是反常形式的主要根源，并论证说，“客观的不平等”实质上使天赋才能不再能获得相应的社会地位，因此使有机的团结受到危害。在迪尔凯姆看来，组织中每个雇员的工作在功能上协调一致的生产方式，才是正常的生产方式。这里的要点是迪尔凯姆的一个假设：只要是在“正常”环境中，有机的团结便会自我调节；如果反常形式占了上风，社会秩序便会受到明显的威协。

但是，系统内部不仅仅存在着结构的不稳定性：迪尔凯

姆虽然同圣西门一样，认为社会危机按其性质讲基本上是道德危机，但他也接受了孔德片面的人性观，认为人因其“贪得无厌的欲望”基本上是需要控制的。在《论劳动分工》和《论自杀》中，迪尔凯姆借用霍布斯的说法提出了失范即“无规范”的理论，尽管他同霍布斯之间有某种重大差别。在十八世纪和十九世纪这段时期，利己主义在社会理论中的作用已发生了变化，已经从霍布斯用以批判残余的封建因素和意识形态，为资本主义的创业精神和价值观念张本的论战依据，变成孔德和迪尔凯姆道德评价的否定性论据。为了颂扬体现在利己主义概念中的资本主义价值观念，必然对人性作出片面的描述，这种做法在十八世纪晚期思想家的著作中，变得越来越成问题。例如，亚当·斯密便认为，利己主义和利他主义是人性中两种不同的成分，他在两本书中分别加以论述，《国富论》讨论了利己主义，《道德情操论》（1759）讨论了利他主义或同情。由于这种划分未能把人性的两极统一到一个整体中去，便在学术界引起了所谓“亚当·斯密问题”。

但是，作为一种保守主义普遍信条的利己主义，是在十八世纪末十九世纪初伯克和孔德的著作中才形成的；在他们的著作里，利己主义被视为社会纽带解体的根源。迪尔凯姆用“人心不足，人欲横流”、“热衷于标新立异、纵情享乐，寻求莫名其妙的刺激”、缺乏“健康的纪律”等等词语描述现代社会。这是道德评价，而非科学语言，是一种把利己主义和冲突与失范等同视之的保守的哲学分析。使生物学的人性观与社会学的调节概念相结合，这个问题始终贯穿着迪尔凯姆的全部著作，而在他关于社会冲突和自杀的研究中，表现的尤为鲜明突出。

在《论劳动分工》一书中，现代社会的失范和无规范状态是同商业和工业这一失调最明显的生活领域相联系的。但是，把十九世纪的工业说成“无规范”似乎是缺乏说服力的：迪尔凯姆所援引的例证——阶级冲突和工业危机取代了有机的团结，应由失范的分工负责——大可以解释为工人阶级的团结和内聚力的证明；工人阶级的这种团结和内聚力受一定的工人阶级组织（工会）的调节，表达着对资本主义统治和不平等的反抗。十九世纪产生工人的罢工，并不是什么“病态的”和“反常的”社会活动方式，而是一种“健康的”和正常的社会活动方式。迪尔凯姆以上述论点解释工业化，不免令人惊诧，因为他关于现代社会有机的团结不断加强的论点，其基调使人认为合作和相互关联是分工的“真正”功能的典型结果。当然，他认为法国大革命和启蒙运动哲学所导致的个人主义价值观念（个人文化）是走向有机的团结的运动的一部分：个人从集权的统治与文化中逐渐解放出来，这意味着社会纽带的加强而不是削弱。因此个人主义的发展是同劳动的分化成正比的，不一定非要被看作利己主义，因为造成社会纽带崩溃的只是个人主义的一种形式。十九世纪的工人运动显然是以雇佣劳动，即依赖市场力量的自由劳动的形式反映着个人主义；这种劳动必然同集体主义和相互关联结合起来并使工人阶级团体内的社会纽带得到加强。

失　　范

那么，迪尔凯姆所说的失范是什么意思呢？失范是同个人追求的目标及其实现的可能性合而为一的；这些目标，即

欲望，既有生物学的一面，也有社会的一面。一般说来，迪尔凯姆在分析十九世纪工业社会时认为，这是一个调节“占有行为”的规范不是制度化程度很差，就是根本没有的社会。正是这种没有规范的状态迪尔凯姆分析为失范，即“当社会受到某种痛苦的危机……或急遽的转变的困扰时”出现的状况；“在经济灾难的情况下，当然会发生社会地位下降的现象，某些个人突然被抛到了比原来为低的地位上去”。在迪尔凯姆看来，失范显然是集中在经济结构中：在商业和工业领域，社会生活处在“患慢性病的状态”中，因为经济发展使工业“同所有调节”，同宗教纪律和行会组织失去联系。欲望获得解放，“社会各个阶层从上到下都滋长着贪婪”，野心再也无法有效地加以遏制，谁也不承认还有什么“适当的自我限制”。工业化的发展使各种欲望层出不穷，“就在传统法规失去权威性的同时，为欲望所提供的丰厚奖励却在刺激着欲望，使其变得更加强烈，更难以忍受约束。那些在本该受到更多纪律约束的时候却更少受纪律约束的贪欲，使失调或失范状态进一步加重”（迪尔凯姆，1952，第252——254页）。

个人的贪欲只能用人人尊重并自愿接受的权威加以制止。只有社会本身有能力“制定法律，划出贪欲不得逾越的界线……。只有社会才能以公共利益的名义，对各个职业阶层所预期获得的报酬加以评估”。在社会的“道德意识”中，这些界线是大体确定的并被普遍接受的：工人通常知道自己的地位，“认识到他的志向所划定的终极界线，并无奢求。至少他尊重规章制度，顺从集体权威，因此才有有益社会的法规……。贪欲因此被规定了目的和目标”。并不是说这些目标的规定是严格的，因为某种程度的改善总是可能

的；关键在于，“在鼓励人们有节制地改善目标的同时，也使他们满足于自己的命运”（迪尔凯姆，1952，第249——258页）。

迪尔凯姆关于失范、有机团结和个人主义的论述，提出了一种按照现存社会的组织结构服从现存社会的理论。同时，他又批评工业社会未能实现“正常的”分工，以适当节制人的贪欲并在先天不平等与社会不平等之间建立起“正常”关系。迪尔凯姆的理想化的分工概念实际上从分析中排除了一切冲突关系，把矛盾湮没在潜在统一之中。从超历史的抽象——机械的团结和有机的团结——角度对社会发展进行理论概括，使得社会学完全失去了历史特性，社会不是被看作一个有经验依据的整体，而是被看作一种内在本质的反映——现代工业社会因为缺乏调节而偏离了“正常”状态。因此迪尔凯姆关于工业社会的社会学是摇摆于不同的两极之间：一方面，它从理论上概述了复杂的、多层次的社会结构的发展以及在这一发展中个人由于集体的力量而日益变得独立；另一方面，它未能理解，这种结构分化的过程实际上是文化的民主化过程，是市民社会及其各种组织的扩展过程，它使个人得以结成集体，组织起工会、政党和职业团体，表达他们同其它集团、阶级以及国家本身有矛盾的特定利益。结构分化实际上使扩大各种市民社会组织内部的参与、民主化和能动性成为可能：因此，失范是人主体反抗企图控制和抹煞其利益的社会力量的独立性不断增长的反映。

迪尔凯姆没有任何象样的关于主体的理论。他基本上把社会从一种形态向另一种形态演化看作与人无关的自然法则的产物；他也不理解结构分化本身产生于人的行动，产生于“下层”不断施加的压力，产生于社会的“官方”中枢机

构，产生于广大民众的文化之中。但是，迪尔凯姆同孔德、圣西门、马克思以及他的同代人帕累托、米凯耳斯、韦伯和莫斯卡一样，不相信群众民主，对于工业化和分工所推动的、并为他本人的分析所揭示的民主化过程的后果感到惧怕。

自杀和社会团结

迪尔凯姆从来不以补充或修改他的一般理论的方式去分析社会分层。但是在他对自杀的研究中，失范概念却从统计学角度得到了阐明。他从事这一研究，其目的不仅仅在于就某个具体社会学问题写一部立论严谨的专著，而是想借此对工业社会文化作全面的分析。

自杀是最具有私人性质的个人行为之一，迪尔凯姆之所以对它进行研究，是因为这种现象表面上看虽更适合由心理学而不是社会学来解释，但这种行为本身显然同使社会结为一体的社会聚合和社会纽带问题有关。这里还涉及到一个出生率下降和家庭可能衰微的重大实际问题。迪尔凯姆曾在1888年说，“自杀率高”可以表明“家庭连带关系”的衰落，在这种时刻，“利己主义的寒风会使人意志消沉，萎靡不振”（卢克斯，1973，第 195 页）。在法国、比利时和德国，一直有人对自杀，首先是作为一个道德问题，其次是作为一个社会问题，进行广泛的研究，把自杀率同大量社会因素——包括急遽的社会变迁、经济衰退、社会-经济状况以及城市化——联系在一起。但是迪尔凯姆的论述的创见性，正如安东尼·吉登斯指出的那样，在于他在吸收了现有经验研究成

果的社会学框架内，对不同的自杀率提出一种系统而严密的社会学理论（吉登斯，1977，第324页）。迪尔凯姆在研究中的用语便反映出这种社会学的关切：自杀的原因是同社会状态、舆论潮流、过度的个人主义以及文化中的悲观思潮有关——对“各种势力”和“各种潮流”一类概念的强调，似乎掩盖了他对社会健康的社会条件和心理条件的重视。史蒂文·卢克斯认为，与其使用这种锋芒毕露的社会学术语，“不如使用表示使个人依从社会目标并节制其欲望的‘社会纽带’一词，更能说明他想说明的问题”（卢克斯，1973，第216页）。

迪尔凯姆把自杀划分为四种类型——利己主义型、失范型、利他主义型和宿命论型（这后一类型未作详细论述，仅仅指出它是由“规章过多”所引起）。这四种类型同迪尔凯姆关于道德和社会团结的理论紧密联系着，即社会呈现出的聚合程度会导致某种形式的自杀倾向。自杀是社会的和集体的现象；自杀倾向只存在于同一定社会条件的关系之中。因此把自杀风气从外因解释为同一定类型的社会结构有关的社会事实。例如，利己主义型自杀和失范型自杀主要发生在现代工业社会，发生在没有有力的调节规范和缺乏整合的社会结构中。社会风气决定自杀率，从这个意义上说，迪尔凯姆的社会学解释并不是用来说明个别的自杀行为。这使许多批评者指出，自杀率和这种具体的个人行为肯定是出于同样的原因，因此迪尔凯姆的说明是并且必须是对集体意义上的自杀行为和个别自杀行为这两者的解释。然而他坚持认为，确定自杀的原因，“没有必要在个别人可能采取的自杀形式上纠缠”。心理学才研究谁自杀这种问题；社会学研究的是广泛的社会伴随现象，即作为一种集体力量决定着自杀的社会

风气。迪尔凯姆十分正确地指出，把自杀作为社会现象，作为有不变与可变特征的统一结构加以解释时，不能以个别的自杀为起点，因为这样的程序将绝不会阐明作为整体的自杀所包含的一定的统计学上的分布情况。个人只是作为社会整体框架中的个人而存在：“我们从外部条件开始，因为只有外部条件才是直接的已知前提，但是只有如此才能深入到内部”（迪尔凯姆，1952，第315页）。《论自杀》一书虽把自杀确定为一种外在结构，实际上却对个人与社会整体和参予这一过程的中间因素，对利用社会和道德调节手段使个人接受一定社会目标和价值观念，从而节制他们生物的欲望和贪求使他们达到整合的各种组织，都作了复杂而周密的研究。

在《论自杀》一书中，迪尔凯姆确定了在自杀率与一定社会-文化因素和价值观念之间存在的某些相互关系。天主教国家的自杀率要低于新教国家，虽然两种宗教都谴责自杀行为。自杀率在战时和政治动乱时期（迪尔凯姆所谓“急性失范”的例证）便会下降。已婚妇女比起同龄的单身妇女自杀率要低，但是没有子女的已婚妇女比未婚妇女更有可能自杀（“慢性失范”的例证）。有子女的已婚妇女同无子女的婚姻相比，其“保存生命的系数”较高。因此，自杀率的变化是同宗教密度、政治密度和家庭密度的程度成反比的。迪尔凯姆断言，自杀率同社会在个人心目中的形象有密切关系：失范型自杀是由于社会规范未能抑制住个人的欲望而产生的。

他然后论证说，“自杀的变化同个人是其一部分的社会集团的整合程度成反比”，新教徒的自杀率大大高于天主教徒是由于下列原因：

1. 天主教社会有着能够导致整合的“社会状态”

和“集体生活”的较强大的传统和共同信仰，工业社会流行的自杀倾向因此受到抑制。

2. “传统信仰”和聚合的社会面对工业发展和社会解体而瓦解，从而削弱了“集体表征”的力量，自杀便是由于这种力量受到削弱而引起。

迪尔凯姆用统计数字来证实自杀率同宗教制度和教育制度的关系。教育的影响特别重要，因为一个社会集团的教育程度越高，它就是倾向于对传统和权威产生怀疑。迪尔凯姆也根据自杀者的意识，即通过诉诸“集体表征”，对不同类型的自杀率作了解释。

表面上看迪尔凯姆的论点很简单：社会状态决定着自杀风气之强弱，个人受这一风气影响的程度，完全取决于社会纽带的性质以及他或她同社会集团的整合程度。例如，迪尔凯姆在论述利己主义型自杀时举例说明了教育同自杀密切相关：教育程度高的新教徒自杀者比教育程度低的天主教徒为多。教育培养自由探索的精神，助长对传统权威的批判态度。但是犹太人的教育程度虽然高于天主教徒，其自杀率却低得多。这或许意味着教育程度高的犹太人自杀者比教育程度低的犹太人为多。但是迪尔凯姆没有对一个社会集团中的不同阶层再作区分。他没有这样做，这可能使他维持了教育和自杀率之间的关系，但这也可能意味着他忽略了他的一个主要论点：一个宗教集团内部缺乏整合，是自杀的基本原因，更具体点说，是教育和个人主义所引起的同传统决裂的基本原因。

迪尔凯姆认为，“自由探索”——“不懈的批判精神”——在新教徒中表现得特别明显，但这种精神本身并不是自

杀的原因。他认为，对“自由探索”的需要有其自身的原因——“推翻传统信仰”，怀疑和批判现存的权威：

> ……因为全社会共同持有的观念是从这一共识中获得权威性，从而使这种观念变得神圣而无可置疑（迪尔凯姆，1952，第2章）。

高自杀率来自社会道德的无力。而道德在迪尔凯姆看来，是同宗教密切联系着的。如果从这个角度考虑，他对英国新教徒的低自杀率所作的解释特别引人注目，因为统计数字对迪尔凯姆自杀分析中全部论点显然是十分不利的。象关于犹太人自杀的统计数字一样，英国新教徒的统计数字也被简单地划入另一种解释范畴里去了，被说成是佐证了迪尔凯姆的论点，而不是否定了他的论点。因为这些统计数字是不符合实际的：英国存在着鼓励“宗教研究”的法律、礼拜仪式的力量以及禁止在舞台上做宗教表演的禁令，对传统的尊重非常“普遍而强大”，因此“形成了强大的……宗教社会，在这方面同天主教国家是相似的”（迪尔凯姆，1952，第161页）。迪尔凯姆并没有为这种主张提出论据，但是他这番话的重要性在于，他的研究重心已从自杀率是同一定社会结构形态密切有关的、自成一类的社会事实的概念，转向一种社会观，说它的正确性取决于主体的解释。因为，说英国社会是聚合的和秩序井然的，尽管新教观念的影响无处不在社会纽带仍是牢固的，这种论证是以假设人人对社会结构就是如此想的为出发点的。

迪尔凯姆在分析犹太人自杀统计数字时也遇到类似的问题。他宣称传统权威的衰落同教育有客观联系（法国的新教徒），结果他不得不把这些统计数字当作例外情况来分析。

迪尔凯姆认为，不断遭受迫害的宗教少数派利用知识“不是为了……通过反省去取代（他们的）集体偏见，而仅仅是为了更好地武装起来进行反抗”。换言之，教育对于犹太人和新教徒有着不同的意义，迪尔凯姆因此得出结论说，在犹太人中间，教育程度高并不意味着传统权威必然受到削弱。事实上，迪尔凯姆为了对根据客观社会事实和社会力量的观点无法正确分析的统计数字做出圆通的解释，在他的社会学分析中引进了意义的概念。

行动主体建立意义，也和客观决定因素一样，对分析自杀具有重要意义。迪尔凯姆一方面宣称，自杀是一种具有一定外在结构和规律的集体现象，另一方面他又强调这种事实的主观性质，以此暗示某种意义概念。正如上文所说，迪尔凯姆从来没有圆满地解决主观意识与意义同客观的社会和道德决定因素之间的二元论问题。因此他在《论自杀》一书中对远比既遂自杀为普遍的未遂自杀未能进行讨论：作为一种“求救的呼声”，未遂自杀是一种交往行为，既涉及行动者一方对意义的建立，也涉及这种行为对于它所嘱意的人产生的预想效果。但是迪尔凯姆所重视的，并不是作为意义创造者的主体，而是主体对集体的社会力量的反应；《论自杀》是一部对现代社会内部的错位以及社会纽带的瓦解对人类共同体的含义进行规范性研究的著作。迪尔凯姆的自杀理论中有强烈的意识形态成分，这在他不加分析地接受官方统计以及他信赖验尸官报告及其常识性自杀定义的做法中可以得到证明。收集到的自杀统计数字本身就很靠不住：许多社会集团出于宗教和社会原因，倾向于低报自杀人数。迪尔凯姆所依据的统计数字由于官方的定义和分类方法而存在着固有偏差，但却被不加怀疑地纳入他的一般理论中。

功能主义、整体论和政治理论

迪尔凯姆虽然反对孔德的历史哲学，但他赞成孔德对科学进行综合和改革的努力。孔德的社会学实证主义是以支配人类社会的社会演化自然规律以及严格地把自然科学用于研究社会制度为基础的。迪尔凯姆既把社会规定为社会事实，又把社会规定为道德现实。社会作为支配个人的道德结构，它的各组成部分的功能不是同个人，而是同整体联系着。由此可见迪尔凯姆明显受到孔德的影响：整体论的社会观认为社会各种组织——各组成部分——的基本趋势是促进社会"健康"、社会的团结、稳定和平衡。象孔德一样，迪尔凯姆认为社会的正常状态就是社会和谐的状态，在这种状态下，各种社会力量起着使主导规范得到遵循的作用。

迪尔凯姆把社会看作一个有机整体，因此他在分析各种社会过程和社会组织时，是着眼于它们在满足系统需要方面的功能。他在《社会学方法原理》中（第五章）指出，在解释某个社会现象时，必须把产生这一现象的"有效原因"同"这一现象所发挥的功能"分开。因此在《宗教生活的基本形式》一书里，迪尔凯姆从宗教加强社会纽带、使个人同社会达成整合的功能这一角度对宗教进行分析。宗教信仰通过各种表征反映着社会的集体性质，而宗教仪式则组织并调节着它的功能。宗教代表着普遍的价值观念，这是一切人类社会正常运行所不可缺少的作用。同样，分工在正常情况下有助于促进社会团结，而"强制性的"（专业化不再以个人的固有才能为根据）和失范的分工形式则是反常的，因为它们无助于社会合作与聚合的发展。迪尔凯姆关于分工、自杀和

宗教的研究所集中论证的，便是对社会组织起着充分调节作用、从而促进了社会团结的道德秩序的必要性。因此他是从社会系统的“需要”这一角度对功能加以解释的。

迪尔凯姆的整体论功能主义的结果之一，是他对犯罪和自杀这类“异常”行为的社会功能得出了一种有点自相矛盾的看法。例如，在不受集体良知支配的社会里，犯罪便是“正常的”，在这种社会里个人主义发展了道德责任意识，有些个人会背离集体规范；只有在这种条件下，道德变革才有可能。迪尔凯姆反对把个人淹没在集体之中，主张发展个人的独立性和个性差别，认为这是真正的个人主义唯一可靠的基础。当他在后期著作中力求对在个人和国家之间起中介作用的组织加以解释时，专门对个人同集体的关系作了深入的研究。没有道德纪律，任何社会功能都不可能存在：例如，经济功能只是达到和谐共同体这一目的的手段。因此迪尔凯姆积极提倡职业集团或联合会，认为它们能够从道德上调节经济活动并为真正的社会团结奠定基础。在《论劳动分工》第二版序言里，他把这类次级组织说成是由律师、法官、军人、教士组成的专业集团；各工业部门应由选举产生的管理委员会管理，行使大体上如昔日的行会的功能，如调节劳动关系、工资、劳动条件、晋升等等。这些集团也应发挥较一般性的功能，即促进和鼓励思想与道德团结的功能。

这些建议形成迪尔凯姆一般理论的一部分，在这种理论中，有机的团结逐渐分解了社会中的强制性权力，从而出现了一种合作的社会秩序，它不受国家机构的管理，而是越来越多地受专业团体及其服务于社会的伦理观念的调节。他在《专业伦理与公民道德》（1957）中认为，如果国家不打算压制个人，这种组织是必要的。虽然这种组织同国家密切相

关，但必须使国家服从市民社会。国家的干预并没有被否定，但迪尔凯姆的基本立场是，国家绝不能成为复杂的现代社会中道德统一的根源。正是基于这一理由他反对滕尼斯的国家社会主义形态，因为中间组织虽然基本上是独立的，但仍受国家机器的监督。

迪尔凯姆的论点之所以重要，是因为它强调了社会学的一个关键问题，即个人自由和个人独立性随着现代工业社会集体主义趋势的不断加强而不断扩大。民主社会是这样的社会，在这种社会里道德责任的根源来自市民社会的组织，社会团结的根源是内在的，而不是外在地由上面强加的。不过迪尔凯姆仍没有越出实证主义的范式，因为他在论述起中介作用的组织时所使用的方式，根本不重视人的能动性，也不能反映群众民主的各种形式：迪尔凯姆的专业团体酷似一种其功能在于维持社会和谐的官僚主义结构；它们并不是能够反映群众不满和利益冲突的组织，而是使这类因素服从于社会秩序的基本要求的工具。这种组织所反映的是一套要求人们服从的集体信仰和实践，是使社会变成一个共同体的信条和情感；在这个共同体里，个人的差别固然重要，但终需融合到一个更高的统一体中，从这个意义上说，它们的功能是半宗教性的。

社会聚合始终是迪尔凯姆的最高原则，因为他关于起中介作用的组织的观点本身是集体主义的，它的官僚主义的推论明显损害了它的民主潜能。可以感到，迪尔凯姆的实体化的中介概念，是他的实体化的社会观的体现。迪尔凯姆的整体论功能主义以静态的观点解释社会，强调组织是调节人类行动的机构，因而忽视了作为人类活动产物的组织的历史基础。社会是有机体，所以迪尔凯姆才有关于现代社会的“病

症”、它的“病态”、“悲观主义”和“反常的”、“失范的”分工等等说法：社会有机体已经“达到一种异常紧张的程度”。因此无政府主义者、神秘主义者、社会主义革命者，都对现状极端仇视，“憎恶现存秩序”，“一心只想破坏或逃避现实”。迪尔凯姆说，生活常常是严酷的、“虚伪的或无聊的”，社会学的任务就是要找出建立集体权威的方法，使社会中的“集体悲哀”程度得到缓解，阻止它达到“病态”的高度（迪尔凯姆，1952，第360页）。但是迪尔凯姆的学生之一莫里斯·哈尔伯瓦奇曾诘问道，如果在所有先进社会都能看到高自杀率，那么究竟从何种意义上可以把它们划入“病态”范畴呢？：“难道所有欧洲社会都是不健康的？一个社会可以处在病态中长达四分之三世纪吗？”（卢克斯，1973，第225页）。

第五章

对实证主义的批判：社会行动

理解与社会科学：狄尔泰

十九世纪社会学占主导地位的方法论倾向是实证主义：按整体论的、有机体论的观点把社会定义为受一定客观规律支配的系统；这种规律通过不同的演化阶段促进变迁与聚合。还假设在自然界和社会之间有着基本的一致性，因此，适用于自然科学研究的方法，也适用于研究人类社会和文化。

在德国，社会学作为一门独立的学科而出现，多半归功于这一实证主义传统。但是在规定社会学特有的方法论和社会观时，许多实证主义正统的基本假设被屏弃了。对德国社会学发展有重要影响的主要人物都是哲学家——威廉·狄尔泰（1833——1911）、海因里希·李凯尔特（1863——1936）和威廉·文德尔班（1848——1915），他们都很重视社会科学和文化科学中的认识论争论和方法论问题。将近十九世纪末时，实证主义已经成为德国知识界一股日益重要的思潮。在上述哲学家看来，孔德派把社会学称为科学的皇后的论点，使人类行动和人类文化的研究受到严重威胁。有人认为，实证主义的式微首先是因为人类社会是一个包含着独特的、不重复的、仿佛有规律的过程、而人的独立性和自由则是其中决定

性因素的领域；其次，如果撇开组成社会的个人以及他们特有的人类行动，就绝不会有社会本身的存在。因此有人说，自然科学的方法不适用于社会和文化研究，实际上就是说，社会学是否能成为一门科学是极成问题的。

这种对实证主义的批判的一个基本前提，是社会-历史领域之所以能为人理解，仅仅因为它是由人创造的。狄尔泰曾说，“精神只能理解它所创造的”。“自然，这一自然科学的研究对象，包含着与精神活动无关而独立呈现的现实。凡是人能动地打上了自己的烙印的事物，则属于人学（human studies）的研究对象”（狄尔泰，1976，第192页）。狄尔泰对说明和理解（explanation and understanding）作了意义重大的区分：说明一件事或一种组织，就是假定人主体和现实世界之间有着客观的机械的关系；对说明这一范畴是以机械的因果论加以表达的，这种观点实际上从分析中排除了人类生活的主观方面。但是人类文化也包含着理解这一范畴，即人主体对现实的解释（interpretation）。日常生活中到处都有这种解释，没有它便不会有社会。实证主义从外部看人主体，把它当作客观的材料，因此未能把这种理解的因素吸收到它的方法论框架中去。

狄尔泰认为，理解和解释是人文科学的真正方法：“所有的功能通过它们而达到统一。它们包含着人学的全部真理。理解在每个阶段都揭示着一个世界。”对他人的理解是通过经验和理解“并根据我自己对经验的理解、根据经验和理解的不断相互作用”而发展的。狄尔泰认为，文化科学的任务，就是把这种存在于日常生活中的简单的理解方式系统化，使之成为一个包含着高级的复杂的理解方式的严密的理论工具。

狄尔泰对简单理解方式和复杂理解方式的区分不易理解：他似乎是说，既然日常生活是由一些短暂的兴趣组成的，日常的理解也注定如此，而复杂的理解力求在一个广阔的、历史的和人的背景中，把人的活动同一定的目标联系起来。他说，初级的理解不包括“回到作为整体的生活复合体（life-complex）中去”。简单的理解方式是个人藉以把握他人行动意义的方式，这是一种实用主义理解方式，它不同于力求对整体的文化的意义作出解释的诠释学的或历史的理解。后一种意义上的理解揭示的是整体，而不仅仅是孤立的个别行动。在狄尔泰看来，理解是同历史背景联系着的，它力求把环境、目的和手段同“生活结构”联系在一起。因此，解释虽然未用实用主义加以规定，但重点却是放在解释和理解两者上面。进行解释，也就是把人的行动中为个人指出目的和手段的主观因素呈现出来。

就方法论而言，理解不仅仅是对他人行动的再体验，即对个人经验的再制定。理解总是同文化整体的概念联系在一起：

> 生活是由互相内在地联系在一起的不同部分即不同经验组成的。每一种具体经验都同某种自我有关，是这种自我的一部分……同其它部分有着结构联系：因此，相互关联性是一个源自生活的范畴（狄尔泰，1976，第211页）。

因此，对理解所自发展的历史世界，是从两方面加以规定的：既从其组成部分，即构成各种价值观念和意图的源泉的个人经验的相互作用的角度，又是从“综合结构整体”的角度。狄尔泰的整体论是方法论的，因为，一个整体或一种文化现象，只有根据它的个别因素及其同整体本身的关系方

可理解；完全理解每个因素是理解整体所必需的先决条件。因此，意义的确定要根据部分同整体的关系，因为就象句子里的单词一样，每一种经验的意义都同整体联系在一起。客观世界中的个别事件都同其所意蕴的某种事物有关。

这些论点十分清楚地表明，狄尔泰的理解的概念是历史决定论的：任何人类行为的意义是通过把这种行为投入客观文化世界并由此阐明其内部结构而产生的。狄尔泰反对把理解纳入心理范畴和他人经验的再现。诠释学的理解是要提供关于部分对整体的**历史认识**而不是心理认识。因此理解不是一种移情渗透(empathic penetration)和个人行动与意识的再现，而是对个人创造并体验的文化形态的解释。从这一意义上说，只有“当我们体验着人的状态、表达这种状态并理解这种表达时”，人才成为文化科学的研究对象。自然科学把人看作一个通过感官认识的物质事实；文化科学——精神科学（Geisteswissenschaften）——则致力于深入人的主观世界来形成自己的研究对象（狄尔泰，1976，第175页）。狄尔泰把史学、经济学、政治学、文学、音乐、美学都归入文化科学的范畴，但耐人寻味的是他没有提到社会学。对当代社会的研究被列入史学领域：社会学被等同于孔德和斯宾塞的自然主义的实证主义，即一种把历史现实和文化归结为排除了理解范畴的机械论规律和唯物主义概念的理论。必须强调指出，狄尔泰并不反对经验主义方法。他对实证主义的批判是针对它把复杂的人类经验纳入决定论的客观过程。他认为，把意义的范畴纳入一种强调社会文化世界客观性的方法论是不可能的。人的行动和经验不是客观材料，而有其特有的主观性，并构成人创造的历史整体的一部分。

狄尔泰对自然科学和文化科学的划分，也就是文德尔班

所谓建立规律的科学和研究特殊性的科学之分；前者致力于确定普遍规律和普遍现象，后者研究独特而无法重演的事件。李凯尔进一步发展了这种划分，他把科学方法等同于建立规律的方法，而把文化方法等同于研究特殊性的方法。对两类科学的基本差别的说明，不是根据对象内容，而是根据其独特的方法：作为一种个体化的方法，文化科学侧重于根据价值观念而不是规律去分析现实。李凯尔特强调文化科学是探索涉及对作为人类行动产物、因而充满人的价值观念的文化的看法即同文化观有关的意义问题。文化科学的方法是个体化的方法并且同价值观念有关（李凯尔特所谓的“价值观念的关联性”）。相反，自然科学研究同价值观念分离的客体。但是文化科学应避免价值判断，而仅仅追求把客体同价值观念相联系。正是这种关于价值观念的关联性——或价值观念的相关性——的观点，对韦伯的解释性社会学的发展有着重大影响。李凯尔特虽然没有暗示必须对文化因素或文化行动的价值作出先验的判断，但是认为文化形态可以根据作为文化组成部分的价值观念进行分析。

一般说来李凯尔特所研究的是方法。从价值观念和意义的角度解释社会-文化现象，并不意味着放弃因果分析：

> 历史学虽有其个体化的方法和对价值观念的侧重，仍必须对有关的独特的个别事件中存在的因果关系进行研究。为了揭示个别的因果关系，可能需要把一些普遍的观念作为历史观念的构成要素，但无论这种需要多么大，这种因果关系同自然界的普遍规律仍是不一样的。唯一相关的事情是，在对历史中什么是基本因素进行选择时，支配这种选择的方法论原理即使在因果研究

中也涉及到价值观念（李凯尔特，1962，第93页）。

李凯尔特对自然界普遍规律的反对态度以及其中暗示的目的论是狄尔泰也持有的。不过在历史和社会领域中的因果问题上李凯尔特同狄尔泰有着尖锐分歧。但是，如果真象狄尔泰似乎主张的那样，理解应同解释联系在一起，那么，显然需要韦伯的社会学将要提出的那种因果分析。

形式社会学：齐美尔和社会交往

李凯尔特认为文化科学的研究对象必须由研究者用方法论建立；他严厉反对历史学家的“天真的现实主义”，提出了一种除非用理论范畴加以条理化，现实便是浑沌无形的观点。这种立场带来的后果是，从社会概念中排除一切实体而只包含构成社会的个人。社会不是受发展规律支配的客观材料，不是对其组成部分享有本体论优越性的整体。社会是根据唯名论来解释的，在关于文化科学地位的方法论论战中产生的社会学里，理解和人主体的范畴处于中心位置。

费迪南·滕尼斯（1855——1936）和乔治·齐美尔（1858——1918）的社会学存在着重大差别，但他们对社会学持有共同的人本主义观点，都把它的研究对象规定为能动的人主体之间进行社会交往的方式，认为这类行动结构总是包含着复杂的文化意义。因此，问题不在于个人本身，而在于个人进行社会活动的方式：齐美尔因而反对实证主义关于社会是一主宰着其成员的客观系统的观点；齐美尔把社会定义为一个由体现着社会交往原则的个人之间的交往和关系形成的错综复杂的网络。社会由通过交往联结在一起的个人所组成；家庭、宗教、经济组织和官僚机构一类组织是这种交

往的社会内容的表现形式。因此社会学的对象就是社会交往。

滕尼斯同样反对有机整体论的社会观，竭力把社会学同其它学科尤其是生物学和心理学分离开。他认为社会学首先研究的是关于"交互关系的肯定"的事实，即每一个个人"对另一个或另一些个人的某种——有规律的或偶然的，多少是固有的——行动提出或宣布一种要求时"所处于其中一种相互社会关系的"事实"。滕尼斯认为，所有表面上无理性的思维和行动都蕴含着一种"可归诸人的意志"的意义。他断言，社会现象是从人的行动、人主体的相互联系的意向中产生的。因此，社会现实只有为个人所察觉、感知、认识并产生愿望时才是存在的（滕尼斯，1971，第89页）。

滕尼斯和齐美尔试图基于这一人本主义立场，创立一门"纯粹"社会学，在这种社会学中，滕尼斯的共同体和社会的概念为纷繁复杂的经验现实提供了必要的秩序。滕尼斯的概念显然与现实中的社会无关；它们不描述客观事实，而是对"现实形势"、对社会交往事实的抽象。共同体和社会这两个概念中所包含的因素，是一切社会都有的特点，但作为概念，它们纯粹是对历史现实进行社会学分析的形式的理想范型。这便是齐美尔社会学据以反对实证主义关于社会发展规律的假说以及作为这种必然过程反映的观念的基本论点之一。

齐美尔的著作论述了包括社会科学方法论问题在内的大量题目和争论：《历史哲学问题》(1892，该书影响了韦伯的方法论研究)、"社会学问题"(1894)、"社会如何可能？"(1908)、"社会学领域"(1917)；对文化理论的贡献有：《货币哲学》(1910)、《哲学文化》(1911)，以及关于哲学、音乐、文学、时装和美学一般问题的文章和论著。

他的第一部重要的社会学著作《论社会分化》（1890）是在斯宾塞和实证主义的影响下写成的，不过该书的中心论点：社会从未分化的群体存在状态不断向人的独立与个人主义因社会结构分化而成为可能的条件前进，却一直是后来的反实证主义和反进化论的社会学的一个重要部分。然而，即使在齐美尔的早期著述中，狄尔泰的影响也是很明显的。狄尔泰曾从交往以及个人是各种交往系统的要素这一角度解释社会。但是齐美尔批评狄尔泰忽略了这样的社会学主张，即社会只不过是相互交往的个人。齐美尔试图从形式的角度提出关于社会的概念，从而对上述交往原理作出社会学的规定。在《历史哲学问题》中，他捍卫了人是认识主体、人的行动创造历史的观点。历史认识是可能的，但它不是对外在现实的简单反映，而是人类经验的一种形式。世界本身通过形式分析成为认识的对象（齐美尔，1977，第16——18、60——61页）。齐美尔所谓的形式是一个范畴或一组范畴，通过这种范畴，经验世界被转化为一个分类体系，一个兼有认识论和本体论性质的概念图式。从这一意义上说，法律、性别、社会都是形式。形式为多样而散乱的客观世界提供统一性：齐美尔认为形式概念是内在的，绝不能从环境或人工产物中演绎出来（齐美尔，1980，第6页）。

因此对齐美尔来说，关于社会现实的问题是求助于康德哲学解决的。康德认为，只有通过内在的理性范畴，而不是根据经验和环境，才能产生认识。同样，齐美尔认为只有通过同一定的普遍形式相结合的有条理的原则，社会现实才能变得有意义。于是，科学不是从内容发展而来，因为内容仅仅是些依附于经验的偶然的客观事实；科学总是意味着根据对于不同学科来说是先验的观念进行解释和安排。在精心建

构科学时观念是先行的。并没有什么客观规律和整体。齐美尔不赞成孔德和斯宾塞实体化的社会观，赞成存在着一个复杂结构的众多因素的活跃而不断的交互作用。对那些把社会实体化，把社会说成外在于个人的现实，仿佛社会本身有生命、脱离人的行动而独立存在的社会学模式，齐美尔一概加以反对。形式这一概念使齐美尔能够在保留能动的人主体的概念的同时，对各种制度和社会过程作客观的分析。社会交往不包含没有发展从而没有相互作用的孤零零的个人。没有形式便没有社会；形式是现实本身固有的，尽管现实就其经验的直观性而言是无结构的。只是由于齐美尔所谓的“伟大形式”，人类社会的复杂现实才变得可以理喻。

因此，结构或秩序是在社会交往中表现出来的。形式被严格地同内容相区分。齐美尔说：

> 我按其本来的样子，不妨称之为社会交往的内容、材料。这些生活中比比皆是的材料，即推动着生活的各种动机，其本身并不是社会的。严格地说，饥饿、爱、劳动、宗教信仰……统统不是社会的。只有当它们把仅仅是孤立的个人的集合体转化为一定的形式……纳入一般的交往概念时，它们才是社会交往中的因素。社会交往是形式……个人通过这种形式结合成一个满足他们利益的单位（齐美尔，1950，第41页）。

正是这些交互的社会交往形式，而不是齐美尔视为社会交往内容或材料的个人行动或孤立因素，构成社会学的研究对象。个人通过社会交往的形式发展成统一体；爱、意图和偏好，通过在形式中实现自身而从个人的属性转变为社会现象。社会交往的形式包括等级制度、社团、婚姻、友谊；形

式不创造社会，形式就是社会。一旦交往全部停止，社会本身也就不复存在。齐美尔对形式和内容的划分使他能够论证说，制度和行动的内容可以改变，但形式依然存在。一伙盗匪的社会交往形式同一个工业企业特有的社会交往形式可能是相同的；经济利益既可以通过合作的形式实现，也可以通过竞争的形式实现。权力由于把统治者和被统治者联系在一起的交往结构而成为一种社会学的形式；例如，绝对权力总是涉及到一种交往，一种上下级行动之间的交换。

齐美尔的形式中最著名的大概要算二人互动（dyad）形式了，齐美尔把它界定为处于直接相互关联中的两个人的关系。二人互动的形式可以包含不同的内容，如教师与学生、医生与病人、丈夫与妻子等等，但是它的基本特征则维系于（二人互动的）整体对每一方个人的依赖性中：取消一方也就毁灭了这种关系和整体本身。但是，如果有第三者加入进来，造成一种三人组合（triad），就会发生质变，直接的相互关联不复存在，而出现了中介关系。二人互动并不被人感到是超个人因素即集体状态；相反，三人组合则被人感到是一种外在于并独立于个人的社会结构。

在这些表述中，齐美尔反对心理学的还原论；因为后者未能看到一个社会学事实，即社会交往形式的变化，人数的变化，必然引起新的属性的发展，而这种属性并不能只靠研究孤立的个人推导出来。与此相似，齐美尔在讨论保密行为——他称之为“人类最伟大的成就之一”——时，他把这种行为分析为一种增进而不是削弱人类生活的形式，因为它创造了一个与公共世界并存的亲密的私人世界，这个世界对局外人的排斥使分享秘密者增强了道德团结的感觉。但是秘密永远有被察觉的可能性，因此在个人的保密能力或暴露秘

密的弱点之间便产生了矛盾："隐瞒与暴露这两种利益的对立带来人类交往的各种细微差别的命运，它们渗透了全部交往……每一种人类关系无论如何是以其内部或周围有一些秘密为特征的"（齐美尔，1950，第118——120、330——334页）。

因此按齐美尔的表述，社会学的任务就是找出社会交往的"纯粹形式"，既要研究历史现象的独特性，也要研究潜在的一致性。从社会就是社会交往这个意义上说，社会是人类行动的产物，而作为使个人结合在一起的形式的社会交往本身，就存在于普通的日常生活这一基础上。形式并没有把现实同内容相分离，正如个人没有把现实同社会相分离一样。个人创造了社会和形式，同时又外在于两者而存在。个人同社会的关系是二元的，既在其中，又在其外，"既有社会联系，又为自己而存在，既是社会的产物，又是来自一个独立的中心的生命"（齐美尔，1956，第22——23页）。没有社会交往人主体几乎无法存在；但是社会交往的形式限制着他的独立性。齐美尔的社会观建立在关于人类存在的二元论上：社会交往需要冲突与和谐、吸引与排斥、恨与爱、独立与依赖。这显然是一种同塔尔德的唯名论不同的社会观：社会不是从原子论的观点构想出来的，而是通过体现人的行动的个性和规律性的形式建构起来的。

然而齐美尔强调，只有在个人中才有人的真实存在，把社会学局限于研究"大的社会形态，类似于陈旧的解剖学，它只限于研究被明确划定的重要器官，如心、肝、肺、胃等等，而忽视了无数的……生理组织"。研究主要的社会形式是社会学的传统课题，接受了这种方法，"我们在自己的经验中所遇到的真实的社会生活"对于社会学分析便没有用处了

(齐美尔，1965，第312——332页)。社会学的研究对象是"社会原子之间的"交往，在"社会学问题"一文中，齐美尔反对社会学是受其内容所决定的观点。社会学不是供其它人文科学如史学、心理学、法学使用的垃圾桶，也不是其它学科的综合。社会学被规定为一种独特的方法，即一种研究工具："人必须被理解为社会存在，社会是历史进程的传导体；既然社会学以这样一些事实为基础，那么它所包含的一切对象，都已为现存的某种学科研究过"。形式研究使社会学明显地有别于其它学科：社会交往是一种剥去了所有心理学、生物学和史学因素的形式，虽然后一类学科有其描述事实的功用，但它们总是"停留在社会学的研究目标之外"。形式既不可归结为它的内容，也不能由这种内容规定，所以对社会学便从其分析和认识的范畴加以界说。社会学从复杂的社会生活中抽象出"纯社会"的东西，即社会交往。因此社会学方法是一种抽象法，是把具体现象的基本特征从现实中抽象出来并加以强化，以便阐明现实中不可能实际出现的组织形态和关系。借助于这种方法，才能对内容差别悬殊但有着类似形式的社会现象进行比较(齐美尔，1965，第312——332页)。

这些"理想类型"的目的在于便利意义的分析。在讨论二人互动、保密行为和时装这些形式时，齐美尔总是把重点放在组成结构的行动的意义上，同时既从主体角度也从整体观点理解社会交往的各种方式。社会交往永远不只是行动的总和，它既涉及到形式或结构，也涉及到形式本身内的关系。对社会不是从整体论的角度进行分析，而是用社会交往的观点进行分析；而这种交往则被理解为一种隐蔽的关系网络。

齐美尔的社会学方法一直被看作是一种社会学的印象主义，相互关系的网络与其说是个系统，不如说是个迷宫。他的社会学受到冷落，是因为他没有提出一种建设性的整体社会观。但是齐美尔社会学的意义恰恰在于这样一个事实：他反对实证主义和庸俗马克思主义的反人本主义、唯科学主义的方法，力求恢复社会是受社会调节的人类行动的产物这一观点。形式解释了人类社会的弹性，它的坚韧性、灵活性和丰富多彩性是"如此惊人而又神秘"，构成社会交往的相互作用所形成的社会纽带，"使社会具有神奇的不可分解性和社会生活的波动性，不断地使社会因素之间的平衡消长变化"（齐美尔，1965，第328页）。关键无疑在于，齐美尔确实把社会作为一个有着大范围社会形态的整体来研究，但不把它们当作排除了人的决定因素的外在结构。齐美尔的社会学反对使社会组织和社会过程实体化的一切方式，因为当形式外在于个人时，它们仅仅呈现为独立的实体。他说："现代生活最深刻的问题导源于面对压倒性的社会力量、历史遗产、外部文化和生活技术的个人，对保持其独立性与个性的要求"（齐美尔，1950，第409页）。

齐美尔所提出的社会学见解，对其后的德国社会学、尤其是马克斯·韦伯的社会学影响甚巨。迪尔凯姆的《社会学方法原理》虽然已于1904年译成德文出版，但并没有引起什么反响，而齐美尔关于理解、社会行动和方法论的见解却不胫而走。迪尔凯姆的实证社会学同齐美尔的模糊社会学形成鲜明对比。迪尔凯姆在1900年写的一篇评论齐美尔的文章中，已经注意到对形式和内容的那种在他看来完全是任意的区分。但齐美尔不断强调形式和内容不可能有严格区分。他写道，"避免模糊是不可能的。对某个特定问题的处理，此时

看起来属于一个范畴，彼时看起来又会属于另一个范畴。"模糊性甚至扩大到方法论中，齐美尔认为他的社会交往的社会学基本理论并不存在明确的应用方法（齐美尔，1965，第324页。）。正是这种社会学方法的任意性以及形式和内容的模糊性含义，使齐美尔的人本主义社会学明显不同于十九世纪的实证主义传统。正是这些论题在韦伯的社会学里有了进一步的发展。

理解与方法问题：韦伯

马克斯·韦伯（1864——1920）的社会学试图把实证主义所注重的因果分析同诠释学的理解概念加以融合。虽然韦伯象齐美尔一样，致力于把人主体纳入社会行动框架内的文化科学中，但他又不同于齐美尔，强调以开阔的历史眼光去理解各种组织和过程，对它们进行宏观社会学研究。两人都关心个人在现代文明中的命运，但齐美尔着重分析的是社会原子，而韦伯则研究新教伦理、前工业社会结构、科层制度和民族国家这类整体论范畴。韦伯的经验研究和历史研究的范围的确堪称百科全书式的，涉及经济史、政治经济学、宗教比较研究和社会科学方法论等各个领域。

韦伯最初攻读的是法学和法律史，他的第一篇论文考察了东部德国的农业结构和招募波兰工人的状况；在1896年到1897年期间他发表了研究古代世界衰落和股票交易的文章。韦伯在其知识生涯之初并不是位社会学家，他最初的文章中很少使用社会学一词。他在大学讲授法学和政治经济学，三十一岁时成为弗赖堡的政治经济学教授，后于1896年去了海德尔堡。韦伯是从经济学和史学转向社会学的。他早期的社

会学文章反映了他对十九世纪下半叶实证主义传入德国史学界而引起的方法论和认识论争论的关切。德国的社会学一直受着孔德和斯宾塞创立的社会进化论以及九十年代出现的方兴未艾的马克思主义思想文化的强大影响。在卡尔·考茨基和爱德华·伯恩施坦领导下，德国社会民主党成为欧洲唯一最重要的马克思主义政党，受到德国工人阶级的广泛支持。实际上，德国社会学的兴起与正规化，是同信奉马克思主义的群众政治运动的发展，以及力求把马克思主义的唯物主义变成一种系统化的社会学的思想文化的发展同时发生的。韦伯社会学的发展，既是对进化论实证主义的反应，也是对教条马克思主义的反应。

韦伯把马克思主义看作一种经济决定论，即一种主张思想方式同经济利益有严格功能关系的理论：观念，无论是宗教的还是政治的，不过是没有丝毫独立性的附属现象。在韦伯看来，马克思主义把认识视为意识形态，视为阶级和经济利益在意识中的反映：观念只有当再现了这一客观现实，同时指出社会主义和共产主义的历史必然性时，才是科学的观念。因此，社会是一个完全受生产方式和发展规律支配的系统，人主体起不到任何建设性作用，仅仅是历史发展整体中的被动的客体。

韦伯之所以反对客观规律决定论，是因为他认为，这类规律，无论是马克思主义的还是实证主义的，抹杀了文化的能动的和自觉的因素，使一切观念都成为外在物质力量的自动反映。韦伯同齐美尔一样站在唯名论的立场上认为，整体论和集体主义的概念如国家、团体和科层制度，只能作为体现在人类行动中的组织的结果和方式加以分析。科层制度并不行动。他早期的方法论文章着重于阐明，社会学的任务在于

把社会作为一个以人主体为中心的充满意义的行动结构进行分析。

在“社会学中的客观性”（1904）一文中，韦伯概述了他的方法，指出要理解“我们活动于其中的现实特有的唯一性”，这个现实“是由‘外在于’我们的各种纷至沓来、共存而又此消彼长的事件的无限复杂性”组成的。对所谓客观规律或构成社会系统的不同外在因素的关系的研究，其本身不能提供意义。韦伯坚持认为，意义范畴只能通过社会行动而产生，此时行动的主体赋于行动以主观意义。在韦伯看来历史没有史学家提示的内在意义：历史不过是个人或群体竭力规定并达到某些价值观念和目标的人类环境。韦伯追随尼采的斯多葛精神，拒不承认存在普遍的价值观念：离开人主体的具体行动的意义是不存在的（韦伯，1949，第72页）。

韦伯是从社会交往，即“社会关系”的角度去解释社会的；“每个人的被赋于意义内容的行动都考虑到他人的行动并受这种关系制约，就此而言，社会关系表示众多行动者的行为”。社会行动是以人主体而不是以物为对象，行动中的个人使社会环境充满意义。这种社会行动观是以包含各种动机和情感的意向性行动为前提；因此社会学作为一门文化科学所研究的是有意义的行动，而不是纯反应性的或机械的行为。社会学被看作这样一门科学，“它试图对社会行动作出解释性的理解，以便……使其前因后果得到相应的说明”（韦伯，1964，第118页）。力求通过移情作用去理解行动者的意义，就此而言说明是解释性的；力求把行动同意义和目的联系起来，就此而言说明是因果性的。韦伯不认为社会学是一种主观的、直觉的研究方式：人的行动是主观的行动，并不由此而是不可预测的。社会行动以选择手段以实现一定目的

的主体为转移。正是这一理性成分使人的行动有别于自然过程。因此，社会行动是受与手段-目的统一性联系在一起的规范的支配。韦伯认为正是社会行动有一定模式这个方面，使社会学家能够进行因果分析（韦伯，1964，第88页）。

由此看来，文化科学中的客观认识是可能的：研究的对象是文化的价值观念这一事实，不一定意味着主观主义社会学。韦伯把评价（wertung）同价值观念的相关性（wertbeziehung）加以区分，以便强调一点，社会现象只有在它同影响着科学家选择研究对象但不影响他分析对象的一定价值系统的关系中才是有意义的。道德中立构成正确的社会学的本质因素，韦伯强调，社会学家绝不可把自己的价值观念强加到研究方式和对经验材料的解释中去。文化科学不能评价目的，它只明确揭示支持这些目的的观念。“不言而喻，关于文化生活的每一门科学的重要任务之一，是对人们真正或声称为之奋斗的这些‘观念’得出合理的理解”（韦伯，1949，第53——54页）。社会学的任务不是认可各种判断，而是在一个既定社会环境中找出价值观念结构，证明这些价值观念对于客观理解社会行动的相关性。解释性的理解（Versteben）和因果说明是获得科学的客观认识的基本分析方法。社会行动的主观意义是通过移情作用和再体验来把握，但与狄尔泰不同，韦伯的解释性理解通过同客观的因果说明相结合而成为科学的理解。因此韦伯批评齐美尔，认为他没有对主观上意指的意义同客观“有效的”意义加以区分，常把两者“混为一谈”（韦伯，1964，第88页）。

文化是价值观念的王国，但“经验现实是因为，也仅仅因为我们将其同价值观念联系起来，对我们而言才成为‘文化’”。从这个意义上说，文化包括那些因同价值观念有关而

有意义的因素，“对经验材料采取‘无前提的’研究方式不可能发现对我们有意义的东西”。韦伯的论点是，并非文化中的一切都有研究价值，因为“现存的具体现实中，只有一小部分被我们与价值观念相适应的利益染上了色彩，只有这一部分对我们才有意义”（韦伯，1949，第76页）。实证主义对事实和价值观念的区分在这里得到明确的表达，对价值观念的选择被看作同信仰而非科学有关。但是，如果承认存在着某种价值观念事先决定着研究者对现实中基本成分与非基本成分的取舍并据以建立方法论，就会使意识形态问题受到忽视。韦伯的立场是不可知论的实证主义，他承认有不同的甚至可能是对立的文化价值观念（虽然对这一点尚未作充分的论述）。因此他说，要想弄明白不断变化的现实的意义，概念必须是“高度选择性的”，并且只“在其自身的前提范围内”有效。韦伯写道：

> 有着不合理的现实及其全部可能意义的生活是永不枯竭的。价值观念的相关性赖以产生的具体形式始终给人以变动不居之感，永远受朦胧可见的人类文化未来的变化的制约。从这些最高的评价性观念中放射出的光芒，总是照耀着与时推移的、浑沌的事件长河中永远变化着的有限一部分（韦伯，1949，第111页）。

整体被排除出社会理论；没有整体，也没有历史和社会的“本质”，只有不断消长的、可赋予意义的社会行动的文化；社会关系被表述为主体间的，是有目的的活动的体现。因此，社会结构是行动和科层制度、团体等社会集体的产物，而国家则被看作是可以从主观上理解的行动的结果。韦伯反对“从整体到部分的”方法论，认为这只能完成对现实的

初步分析：正如不存在由发展规律决定其结构的、外在的客观社会世界一样，也不存在科学的社会学概念同客观的“真实”材料之间的对应。

社会学概念是纯粹的类型，这种类型反映的不是现实，而是经过由价值观念的相关性和意义决定的抽象与选择过程后的不同现象的本质要素的体现。韦伯的理想类型实际上是齐美尔的纯粹形式，即研究者可以用来比较内容或材料各异但属于同一种形式的许多不同现象的分析构造。这些形式通过行动而构成。既然不存在支配社会的客观规律，所以不能从“必然性”而只能从“或然性”的角度对行动加以界定，同时也只能从这种或然性出发来建立社会学的概念结构。

理想类型和社会行动

韦伯的社会学力求把说明和理解结合起来；社会行动既是主观的也是客观的；但主观理解乃是社会学所独具的特点。韦伯并不提倡直觉的理解，因为人的关系有着规则而一贯的模式，所以因果性可能被确定，但只能从或然性的角度来确定因果性。或然性是指，在一定环境中人主体会使自己的行为遵从某些规范，在此情形下，继某一既定的可观察事件而发生另一事件的机会。社会行动总是或然的而不是必然的，因为社会关系的独特性，使行动有可能偏离预期的方向。理想类型是分析行动者可能的方向取舍的工具。

理想类型研究社会生活中的主观因素，即实证主义社会理论所忽视的那些独特而无法重演的文化因素。理想类型涉及到选择，

……(即）片面强调一种或几种观点，通过把许多混乱的、无联系的、多少是现实的但又时而消失的具体个别现象加以综合，并按照上述片面强调的观点把这些现象安排到一个统一的分析构造中去（韦伯，1949，第90页）。

理想类型不是对现实的描述，而是把某种特定现象的本质属性而非一般属性加以集中的理性构造。所谓理想类型不是指道德立场；它是一个有助于理解和说明社会现象的方法论概念。它既不是外在的客观现实的对应，也不是黑格尔所说的“精神”那样的“本体”。理想类型是纯粹的形式，因此它的某些特征将不存在于它的具体形式之中。对韦伯来说理想类型是分析的工具，它们的价值纯粹在于它们的启发性，是“揭示具体文化现象的相互依存、因果条件和意义”的方法（韦伯，1949，第92页）。

可见韦伯的方法是推定非现实的关系以分析现实的历史关系；现实是通过概念和抽象而被认识的。他指出有三种不同的理想类型，即：历史形态的理想类型（如有着明显特征的现代资本主义和新教伦理）；抽象的理想类型（如使不同的历史文化时期各具特色的科层制度和封建主义）；以及行动类型。这些理想类型的抽象程度各有不同，虽然如前所述，韦伯认为社会形态和大规模的组织总是标示出人类交往的各种范畴，并认为社会学的作用就是把这些概念还原为可理解的行动，还原为参与的个人的行动。其次，他指出四种社会行动类型：

1．合理行动（wertrational），目的在于获得某种绝

对价值，它可以是美学的、宗教的或伦理的；对目标的追求仅仅为目标本身，而不是因为成功的可能性。

2. 合理选择目标的行动（zweckreational）——对目标和手段进行合理选择的行动。

3. 由行动者受到的情绪作用所决定的感情行动。

4. 受习俗指导的传统行动。

这四种社会行动类型都是根据它们距离有意义方向的行动的边界的远近加以界定的：合理行动和合理选择目标行动都包含着对目的和手段一定程度的自觉选择，而感情行动和传统行动接近于纯反应性的行为。韦伯着重研究了合理行动，合理性完全是从手段而不是目的角度加以界定，目的被置于科学疆域之外。

韦伯认为，受合理规范支配的行动与所谓不合理的行动相比，其可能的后果总是较易预测。一种价值观念越是绝对，为实现这一价值观念而采取的相应行动就越会变得不合理，因为"行动者越是无条件地为这一价值观念本身而献身，为纯粹的情感或美而献身……他就越不受对自己行动后果的考虑的影响"。目的-手段关系是藉以衡量一切社会行动的合理性规范，目的既由行动主体所规定，也受对达到目的之必要手段的选择的规定。合理行动均为社会行动，因为主体在行动过程中必须考虑他人。合理性与不合理性——这里所说的不合理性是指偏离合理规范——是在具体的现存环境中、即现实世界中、人的经验世界中形成的。韦伯在这里接近一种实证主义立场。理想类型虽没有把一个特定现象的所有可能性包容无遗，但它是十分切近实际行动的纯概念形式，是一种只有根据其结果才适用的分类法（韦伯，1964，

第117——118页。)。

韦伯接着论证说，社会学致力于系统阐述类型概念以及放之四海而皆准的统一性：人的行为，无论是外在的还是内在的，都显示着各种关系和规律性，这些关系和规律性都可以根据行动主体所赋于它们的文化意义而理解。社会学既是对典型社会行动的复杂意义结构的解释性理解，也是对某一事件将继另一事件而发生的或然性的因果说明。因此建立理想类型要同时考虑到它们“在意义方面的适用性”和因果方面的适用性。

社会学家必须象自然科学提出的说明那样严格地解释社会行动的意义。韦伯对自然科学方法和社会科学方法的区分，并不意味着社会科学不够科学、不够客观，不能为证实假设提供基础。社会学的目的就是要获得客观认识和确定性，尽管现实的性质经韦伯的界定后使得这些目标很难达到。分析社会行动无须乞灵于任何直觉理解的方式或试图去把握一个人的全部经验：不是非成为恺撒才能理解恺撒。韦伯的理解概念对行为和行动加以区分，前者没有主观意义，仅仅是习惯行为或反应性行为，他提出了两种明显不同的理解方式：直接的观察理解和解释或动机性的理解。所谓直接的理解，韦伯指的是根据既定环境中可观察的客观属性所做的说明，这些客观属性是可以直接理解的，如某个人的伐木行动或写下2×2=4这个式子的行动；相反，解释性理解则涉及对动机、即对行动者赋于行动的主观意义的理解。

但是这种区分并不十分有用。以伐木者为例：这种伐木行动包涵着一种有所指的意义，因为这种行为总是设定行为的产品——木材——的用途：用于制造玩具、建筑或生火；既使在个人仅仅付出体力的情况下，这种意义也包含在伐木

的每个动作之中。直接的理解和解释性理解都涉及到某个意义背景，事实上无法按韦伯的方式把它们加以区分。在这里，韦伯对实证主义的矛盾态度是很明显的：意义背景及其规范是既定的材料。人的行动目的也被规定为处于科学领域之外。但是韦伯在对实证主义的批判中认为，在解释某个人为什么遵循一定的行动过程之前，必须先理解这种行动本身的意义。社会学必须对意义和因果都进行充分的分析。因此理想类型的行动范畴是把行动者同其他行动者或主体以及历史背景联系起来的一种构造；理想类型既是解释的，又是因果的，它把意义同目的联系在一起。

在韦伯看来，社会学实证主义和马克思主义除了从客观规律和历史发展的必然性推导的范畴外，缺少意义与动机理解这样的范畴；人主体是由规律作用所决定的，因为历史事件是与行动者的主观意图无关而自动发生的。相反，韦伯强调意义是主体间的，而不象马克思说的那样是系统性的，即社会整体授予个人行动以历史意义。但是韦伯把这样一个整体——资本主义——界说为一种社会行动结构并力求解释它特有的和独特的历史发展，这使这位社会学家提出了一个问题：是什么动机使个人节约和投资而不浪费和消费。

宗教与社会行动：资本主义与新教伦理

韦伯第一本重要的社会学研究专著是《新教伦理与资本主义精神》（最初以文章形式发表于1904——1905年）。他在该书中提出了对现代欧洲资本主义这一独特的社会形态进行社会学分析的问题，并试图运用理想类型的方法来解释它的历史发展。到1904年，韦伯逐渐从史学研究转向社会学，虽

然他在文章中继续使用文化的概念而不是社会的概念。韦伯把历史现象的独特性同根据一定的文化价值观念对这种现象的解释相联系的文化意义观，显然受李凯尔特的影响。理想类型把现实中被认为是有意义的特定部分的文化意义揭示出来，它们也对研究文化价值观念问题起着启发工具的作用。韦伯特别强调社会现象的历史性质，认为只能以此为基础去评判文化的意义。对新教神学和资本主义的关系的研究，既是历史社会学的研究，也是一项把类型建构用于复杂经验材料的系统社会学的方法论运用。

在韦伯看来，资本主义是一种独特的历史现象——禁欲主义新教——的产物，它的文化意义是同这些"观念"来源及其导致的动机结构联系在一起的，后者有效地使某些个人对工作和合理的社会行动采取某种特殊的取向。在韦伯之前便有许多学者对宗教同经济活动的关系进行过广泛的论述，但是直到两个世纪之交时才有了把宗教身份同职业联系起来的详细的统计学分析可资利用。例如有人就证明了天主教不利于成功的商业活动。韦伯特别想证明观念的因素（如宗教观念）并不是同经济结构机械地联系在一起，而是对个人从事日常活动的方式起着积极的形成作用。

韦伯当初只打算把自己的研究作为一项初步的分析，但后来的许多批评者却往往把它设想为一种定论。在文章发表后的几年里，韦伯对他的批评者作出了答复，特别是他开始着手对世界各种宗教进行广泛的比较研究。1920年他发表了一篇新教伦理研究的新序言，他死后不久又有一些重要的材料发表在他的《经济通史》中。在这些文章中，韦伯批驳了一种流传甚广的看法，认为他的研究不过是把马克思关于经济力量在社会变迁中占主导地位的观点颠倒了过来，把宗教观

念当作社会发展的原因。在1920年的序言里他强调说，他的分析“只研究了因果链中的一个方面”，他在早先的一些文章中已经指出他并不是用“一种对历史和文化的同样片面的唯精神论（spiritualist）解释”去代替马克思主义的“片面的”唯物主义方法（韦伯，1930，第183页）。他对世界各种宗教的比较研究力求分析影响经济发展过程的多种因素，更为详细地探索了宗教观念对形成资本主义制度的广阔的文化意义。除非认为马克思主义是社会变迁单一因素论，才能认为韦伯的研究同马克思主义对立，是对马克思主义的驳斥。

韦伯在对新教的初步分析中以及后来在对中国、印度、巴勒斯坦各种宗教的研究中提出的问题是，为什么资本主义这一被解释为高度合理化的制度，只在西欧得到了发展。在印度、巴勒斯坦、中国也存在着资本主义的物质基础结构——市场、分工、货币经济、贸易渠道，但只有在西欧，才从这些条件中产生了完全的资本主义。例如韦伯注意到，印度的几何学、自然科学、医学、政治思想和史学思想都已高度发达，但缺乏系统的概念与方法。在中国，科学始终未能变得有条理；没有“合理的、系统的和专业的科学研究”。存在一定的物质条件不足以构成资本主义发展的基础，尤其不足以构成资本主义经济行为的基础，“这种行为依赖利用交易机会取得预期利润，即依赖（形式上）和平的营利机会”。韦伯提出的一个最重要观点是，如果把资本主义笼统地定义为一种赚钱方式，那么所有文明社会——中国、印度、古代地中海地区——是都有这种特征的：

谋利、获取、赚钱、尽可能地赚钱，这类冲动本身与资本主义毫无关系。这种冲动，无论过去还是现在，

都见于侍者、医生、车夫、艺术家、娼妓……赌徒和乞丐……。凡是具备了或曾经具备客观机会的地方，这种冲动对一切时代，一切种类条件下的人都普遍存在……。贪得无厌绝对不等于资本主义，更不等于资本主义精神（韦伯，1930，第17页。）。

韦伯所说的资本主义是指一种以正式的自由劳动的合理组织、工商业同家务分离、合理的登记与合理的法律和行政制度得到发展为特征的制度。韦伯把他的资本主义概念同当时的社会学家如齐美尔和桑巴特的概念仔细地加以区别：齐美尔在《货币哲学》中把资本主义等同于“货币经济”的概念，而桑巴特在《现代资本主义》中则把资本主义与经济“冒险”(企业家企图靠勇气和最大的冒险行为最大限度地增加自己的利润）和高消费、尤其是奢侈品消费混为一谈。消费或货币经济并不是西方所独有的：那种禁绝消费和奢侈的世界观，它要求那些接受它的信条的人去工作和投资不象天主教那样是为了赎罪，而是为了得到拯救的希望，才是西欧所特有的。西方资本主义特有的结构，同独特的新教神学、特别是十六和十七世纪发展起来的加尔文教，才是性质相同的东西。韦伯补充说，到十八世纪时资本主义实际上已经变得不再依靠它的宗教基础了。

因此对韦伯来说，社会学对资本主义社会形态的解释在承认纯经济因素的重要作用时，也要找出它特有的合理化模式同社会行为方式的一致性。马克思主义和韦伯社会学的基本分歧，最突出地表现在韦伯对马克思主义历史哲学的反对上，这种哲学观点认为资本主义必然通过由物质力量所决定的客观经济规律的作用而发展，结果使主观成份——人的行

动——成了无关紧要的东西。这种马克思主义的解释使意义消失在历史决定论之中：只有从发展的整体和历史进程的最终目的，即资本主义社会的矛盾得到解决这个角度讲，人的行动才是有意义的。韦伯认为马克思主义缺乏动机概念：变化是由于外在的与人无关的力量而发生，在这种变化中人的行动被降低到一种完全消极的地位上。然而变化总是行动着的人的行为促成的变化：人主体有某些动机，使他们以一定的方式行动，接受或反对占上风的观念体系，拒绝奢侈的和眼前的消费，推迟现世的满足并避免"一切本能的生活享受"以便实行严格的禁欲 。正是这种行动的动机结构构成了资本主义精神，即在印度或中国所见不到的，只同新教意识形态联系在一起的精神。

精神这个词容易使人联想到某种超出历史和社会的实体概念，即某种形而上学概念，而不是社会范畴。韦伯的表述虽然有些含糊不清，但他的论证重点使人认为精神是以日常生活的形式制约着人类行动的世界观中的能动因素。他在1905年的文章中把精神界定为"同历史现实联系在一起的各种因素的复合体，我们根据这些因素的文化意义，把它们结合为一个观念整体"。由此可见资本主义精神是一个方法论概念，是"把从历史现实中取出的个别成份放在一起的"抽象，"是从我们感兴趣的观点看最好的……一种概念表述"。资本主义精神就是这样反映在对生活的一种合理化态度中，反映在处世要审慎、勤勉、偿还债务和货款不可马虎、时间就是金钱，因此不可闲散、花费要节俭等等行为准则中。资本主义精神是一种社会伦理，一种同禁欲主义新教以及同它联系在一起的清教徒和加尔文教徒一类教派非常一致的态度与行为的结构（韦伯，1930，第47—53页）。

虽然清教、虔信派、卫理公会派和再浸派都是资本主义精神的例证，但韦伯却特别强调加尔文教派的重要意义。在韦伯看来，加尔文教是一种以现世的使命或职业观念为基础的内在的现世禁欲主义形式。正是路德最早强调，完成现世的义务"在任何环境中都是上帝可以接受的唯一生活方式……这是上帝的唯一意志，因此在上帝眼里每一种合法的职业都有同等的价值"。但是韦伯认为，路德对资本主义的态度完全是传统式的，他把"绝对服从上帝意志等同于绝对接受事物的现状"。个人受到鼓励，要安于上帝为他决定的位置和职业，"把他的现世的活动限制在他生活的现有地位上"。因此路德教义不可能在现世活动与宗教原则之间建立任何新的关系（韦伯，1930，第81—85页）。

在所有的新教教派中，只有加尔文教派成功地把适合资本主义发展的价值观念同职业观结合在一起。加尔文教提倡一种命定论的观点，这在表面上使人想到它的教徒对世界持一种宿命的而非积极的态度。韦伯论证说，恰恰是由于加尔文教徒必须用优良的工作来证明自己的选择，使他的宗教信仰成了社会变迁中积极的而不是消极的因素：他写道，加尔文教徒"创造了自身的得救，或更准确地说，创造了得救的信念"。辛勤劳动和对职业的道德追求，即使不是得救的可靠证明，也有着缓解对受下地狱之罚的恐惧的功效。加尔文教徒实际上需要某种"能够知道谁是被选定者"的记号或标准。这不象天主教那样是一个积累优良产品的问题，而是一个在物质享受与建设性利用时间方面"有系统地自我管理"的问题。闲散、赌博、贪睡只能是皈依不彻底的证明。有信仰的人不但要专心履行祈祷等一般的精神义务，而且要在现世的职业上努力奋斗。韦伯强调说，加尔文教的信条中并没有

特别独创的东西：许多宗教都谴责闲散和享乐，不过加尔文教徒在要求恪守日常行为的信条不是为证明得救而是为证明自己可以不在受罚者之列方面走得更远。宗教皈依“不能靠任何神秘的圣礼，靠忏悔中的解脱来保证”，个人必须按部就班地审查“自己行为的皈依情况，从而把禁欲……把一项同上帝意志相一致的整个生活的合理计划……即每一个能够明确得救的人所需要的东西……贯穿到行为中去”（韦伯，1930，第153页）。

韦伯最后论证说，只有在从命定论和自我证明的观念中产生的心理律令保持有效的情况下，“这样的伦理才对生活行为和经济制度发生独立的影响”。因此，韦伯并不认为特殊的神学家的思想对资本主义的发生起着决定性作用，“而是源于宗教信仰的心理律令的影响……指引着实践行为并使个人不背离信仰”（韦伯，1930，第197页）。宗教领袖并不有意识地提出有利于资本主义的伦理，是社会行动的意外后果实际导致了那种形势。人主体无意识地但却是能动地改变着人、观念和社会。

这样韦伯就把行动同社会制度以及社会发展联系起来了，虽然他所宣布的方法论反对集体概念而主张方法上的个体论。在禁欲主义新教的规范与资本主义价值观念的心理动机结构之间的“择亲和势”（elective affinity），消除了任何关于经济“基础”同文化“上层建筑”之间决定关系的观点。必须强调指出，韦伯不认为禁欲主义的新教价值观念的存在自然地导致资本主义的发展——对韦伯的论点常见的批评，都找出许多存在着新教禁欲主义但资本主义没有发展的不同国家或一个国家内的不同地区，如加尔文的故乡瑞士和十七世纪的苏格兰——而是认为社会伦理是通过相互交往过

程导致社会变迁的诸要素之一。

这并非说韦伯关于宗教观念和经济形态之间有必然联系的表述没有问题。他为捍卫自己的论点而选择的论据大都来自加尔文之后的著作家象理查·巴克斯特（1615——1691）、约翰·韦斯利（1703——1791），特别是本杰明·富兰克林（1706——1790）的著作，他的分析假定他们的著作中表达的思想同社会行动有直接的关系。他没有提出独立的证据说明杰出的新教徒商人明确赞同禁欲主义的新教观念，或新教徒的商业社会遵从调节日常行为的神学信条。更引人注目的是，韦伯没有阐明商人解释新教信条的明确方式，没有理解神学观念对主体的意义。事实上，意义是在这位社会学家对文献解释的基础上被注入主体的。很多批评家都指出韦伯没有提出另外的证据来支持自己的论点。最后还有人认为，韦伯引为例证的富兰克林这个人物，远不是体现着禁欲主义的行为规范，而是过着受享乐主义原则支配的私生活，干着通奸的勾当，培养对美酒佳肴、戏剧及体育的爱好。富兰克林是位比韦伯所勾画的专心一致的形象更为复杂的人物（科尔科，1960）。

与此相似，批评者们强调，许多新教徒商人从事“传统的”商业活动，如发战争财、进行殖民远征、地产和货币投机等等。但韦伯没有提出有关这类个人和集团的例证。在这里韦伯的论点是最薄弱的：支持他的论点的例证主要来自新教各派的社会教义（厄恩斯特·特勒耳奇论述基督教会及其社会价值观念的著作摘录），而不是来自行动者本身（马歇尔，1982，第116——119页）。

但是，韦伯的基本论点明确反对简单化的单一因果解释。韦伯的一般方法中存在着说明资本主义本身影响新教价

值观念的途径的余地：

> 有人认为凡不作经济（或象仍被不幸地称呼的那样，唯物主义的）解释的因果说明都是不充分的，对于这种人我不妨指出，我认为经济发展对宗教观念的命运有着非常重要的影响……宗教观念本身根本不可能从经济环境推演出来。它们是民族性格中最有力的可塑因素，并包含着自身所独具的某种发展规律和强制力（韦伯，1930，第277——278页）。

韦伯摈弃社会发展的单一因素论，这使他接近一种不可知论的、多元论的观点：他说，因果链能从技术转到经济，有时又能从政治转到宗教。把这种多元因果过程放到单一的基点上是不可能的。但是正如他对新教伦理的研究所揭示的，某些宗教意识中存在着能够使文化发生变化的内在属性；因此，韦伯虽然拒绝了进化论，但他在对合理化的论证中似乎采取了近似进化论的立场。合理化过程是新教宗教所固有的，合理化这一西方文化的主要特征构成某种发展规律。不过韦伯的宗教研究强调主体的能动作用：社会发展并不是必然的，人的命运不是事先决定的。可以说，韦伯的社会学是矛盾地摇摆于确定性和不可知论之间，摇摆于起能动作用的主体与起客观决定作用的社会过程之间。

资本主义与文化：桑巴特和齐美尔

在韦伯、滕尼斯、齐美尔和桑巴特的著作中发展起来的文化社会学，把文化视为一个反映着某种内在历史过程的独特的价值观念王国。我们从韦伯对新教的研究中看到，文化

对社会行动和社会形态的发展起着能动作用：不能将其归结为经济力量的反映。韦伯把西方合理化的资本主义的独特发展与资本主义未能作为一种制度在印度、中国和近东出现加以比较，认为不存在某种文化的现世态度的指引和某种以合理的价值观念为基础的动机结构说明了这种差别。他认为，西方的建筑、数学、科学和音乐，全都可以看作一种合理化文化的产物和能动因素。在一部关于音乐的未完成的专著——《音乐的社会基础与合理基础》；写于1912年，但1921年才作为《经济与社会》的附录发表——中，韦伯试图说明西方音乐一旦成为一种以调性、对位、复调研究和方便了结构化作曲的现代音乐记谱法为基础的独立的艺术形式，再加以改进的余地便微乎其微了，它变得高度合理化：奏鸣曲、交响曲、歌剧，连同那些风琴、钢琴、小提琴之类的乐器，都是非西方文化闻所未闻的。虽然其他文化也知道复调音乐，但缺少合理的和声学是决定性的因素（韦伯，1958 b)。

韦伯关于文化合理化的讨论转述了齐美尔的著作、特别是《货币哲学》(1900）一书中的许多观点。该书在许多方面堪称是对现代资本主义经济制度的文化基础及危机的先驱性研究。不过在论述齐美尔的著作之前，分析一下当时另一位德国社会学家韦尔纳·桑巴特（1863——1938）的贡献是有益的。他同韦伯一样，对现代资本主义的文化基础作过广泛而细致的研究。桑巴特和韦伯一样，认为资本主义是一种独特的社会形态。桑巴特虽然受到马克思主义的影响，但他反对那种认为资本主义必然衰落，新的社会主义社会在旧社会的胎胞里发展的观点；这种历史决定论的观点假设文化与经济形态之间存在着严格的决定论关系。桑巴特争辩说，文化产生自身的价值：它不单纯是“更高级的”社会主义社会制度

的序曲。在《犹太人与现代资本主义》、《现代资本主义》、《奢侈与资本主义》等一系列著作中，桑巴特概述了资本主义经济发展的文化前提。

桑巴特在《奢侈与资本主义》(1913)中认为，从1200年到1800年间，在意大利、法国、德国和英国发展了一种几乎完全以铺张浪费原则为基础的高度世俗化的文化。新兴的城市资产阶级为获得社会尊重而效仿贵族的消费方式，结果"那些暴发户对奢侈的巨大需要"使"奢侈的花销""几乎一晚上便数目惊人"，"那些暴发户开始热衷于享受，竭力追求快乐，大事铺张，这种风气象瘟疫一样传遍欧洲"。在服饰、家具、食品、住房上毫不吝惜的炫耀和过份的开销，对歌剧一类花销很大的艺术形式的赞助，连同性习俗方面激烈的变化，促成了一种以城市为基础的享乐主义文化。桑巴特特别强调了妇女在这个过程中起的重要作用：高级妓女作为一种重要人物出现在极其豪华的宫庭生活之中，她的作用是导致一种摆脱了封建观念戒律的享乐主义爱情观。爱情和性行为的这种世俗化逐渐蔓延到其他社会阶层，使得奢侈之风四处盛行："凡是能使视、听、嗅、味等感官感到陶醉的东西，都会在日常使用的物品中找到更完美的表现。正是这些物品带来的花费构成了奢侈。把刺激我们感官的东西变得更为精致和多样化的欲望，归根到底是我们的性生活在作祟，因为感官的……快感和性爱的快感本质上是一会儿事"。奢侈的增长来自性冲动：只有在人的性行为能够自由表现的社会里才会出现财富的积累。

因此资本主义是各种因素合力的产物，但特别重要的因素是性行为的世俗化和新兴社会集团追求地位的过程。大规模的产业最早见于奢侈品的贸易中，特别是丝绸、花边、瓷

器、玻璃器皿的制造业中以及随着烹饪习惯的变化而出现的制糖业中。因此奢侈是一个有意义的社会行动系统，无论这些行为是发生在仆俾如云和挥霍无度的宫庭里，还是家庭积累物品的普遍形式中。桑巴特最后把十八世纪初洛可可艺术的兴起和巴罗克艺术的衰落同“蓄意用性别来确保支配作用的女性终于彻底胜利”联系在一起。他补充说，本质上具有女人气的洛可可艺术支配着文化的所有领域：艺术都去迎合和颂扬“凯旋的女性”。桑巴特断言，奢侈“本身就是通奸的合法产儿……，它导致了资本主义的诞生”(桑巴特，1967，第61——96、171页)。

桑巴特的论述同韦伯关于禁欲主义文化对资本主义产生起着建设性作用的观点截然相反。韦伯创立了一种独特的分析方法，而桑巴特则对经验证据表现出一种风流骑士的态度，并且过份相信文学资料，对不同的社会和时代采取一种过于笼统的研究方式。桑巴特论文化的著作缺乏韦伯和迪尔凯姆的严谨。但它又是一种大胆的见解，把文化视为人类活动的独立领域并把资本主义制度同客观的通俗文化——时装、食品、艺术——的日常世界联系起来。桑巴特的许多主要论题，例如天生的性行为的社会意义，虽然有所夸张并把资本主义文化的复杂性归结到一个心理学的全称命题中去，但却阐明了日常世界交往中的这种能动因素。

与桑巴特不同，齐美尔对研究大范围的社会形态的历史发生没有兴趣；齐美尔的社会交往论事先便决定了他要去研究二人互动和秘密结社这类社会关系中出现的小范围小单位的过程。他的兴趣范围比当时任何社会学家都要宽广得多：他写下了大量关于美学问题、关于艺术和文学（论伦勃朗、但丁、米开朗琪罗、斯特凡·盖欧尔格、罗丹、歌德的论文

和评论)、建筑、人的面部结构、时装的文化意义、思想同都市生活的关系(在1903年的"大都市与精神生活"一文中)等方面的著作。但是他对文化社会学的主要贡献是《货币哲学》，这本著作影响了后来的卢卡奇和法兰克福学派对物化与文化的研究。

从某个方面说，《货币哲学》是对货币在现代工业社会中的社会与文化意义的一种抽象的、非历史的、非发生论的和"现象学的"分析。齐美尔了解马克思的著作，他把自己的贡献明确看作对《资本论》的补充，构成"历史唯物主义之下的一个新故事，使得把经济生活同思想文化的原因结合起来的解释仍保留其价值，同时把这些经济形态看作更为深刻的心理、甚至形而上学前提的评价与思潮的结果"(齐美尔，1978，第56页)。文化分析显然需要文化科学的方法。与桑巴特一样，齐美尔认为文化不可被归结到经济结构中，但他超越了桑巴特宽泛的历史分析，把文化定义为有目的的社会行动的表达"形式"。齐美尔的社会学假定，世界除非被组织成各种形式，否则便是无结构的一团东西，因为经验虽然构成形式的内容，但归根到底对世界的理解要通过齐美尔所谓的"伟大的形式"。形式使天然的、未被处理过的现实形成严密的秩序。因此世界是一个使多样性和统一性结合在一起的各种形式——艺术、科学、宗教——的整体：没有形式，便只会有"没有分化的同时并列的内容"。在"面孔的美学意义"一文中齐美尔论证说，统一性只有在同那些因素的多样性、即结为一个整体的不同形状和外表相对照的情况下才是有意义的。齐美尔的社会观是美学的：社会的"精神"存在于它的多种多样的交往内容中，但是统一性——精神便是它的一种表现——又远在交往的总和之上。齐美尔坚

持说，形式必须包容它的各组成部分，把它们结为一个“意义的绝对统一体”（齐美尔，1959，第279——293页）。

《货币哲学》考察了货币经济使各种文化形式变成外在客体、使个人与社会的统一遭到破坏的方式。在齐美尔看来，文化是人类所特有的，是主体的有意义的活动，因为“通过培养客体，即通过增加它们的价值使其超出自然构成的性能，我们也培养了我们自身……。在使客体变得精致时，人是按自己的形象创造它们”。文化作为“事物力量的超自然的发展，是……我们的力量的相同发展的体现”。齐美尔所谓“现代文化的悲剧”，是科学、技术和艺术以及知识利用的发展同个人文化的衰落同时发生。他写道：“客观文化的财富每时每刻在所有方面增长着，但个人的心智只能靠进一步远离这种文化来丰富自己的发展形式和内容……”。结果是主观文化受客观文化的主宰（齐美尔，1978，第446——448页）。

于是文化这一人的意向与意义的王国变得外在化了。在论都市化的文章中他注意到在以物质形式体现着的广大文化同主体对这一过程的理解与认识之间“可怕的不均衡现象”。象弗格森和斯密一样，齐美尔认为分工是一个导致个人“份量微不足道”的因素，个人越来越无力应付客观文化的增长，变成“不过是各种事物与力量的庞大组织中的一个轮齿，这个组织从他手中夺去了一切进步、灵性和价值，为的是把它们从主观的形式转化为纯粹客观生活的形式”（齐美尔，1950，第422页）。因此，现代社会的文化与前工业社会的文化相比，虽然能使个人更多地参与各种集团和社交界——个人不再完全陷在有害个性的宗法集团或行会之中，但这一从文化同质向文化分化的转化是以巨大的代价换来的。齐美尔以社会交往是二元地同时体现着和谐与冲突、吸引与排斥、

爱与恨的观点为中心，提出了一种辩证的社会发展理论。

因此，齐美尔在一定层次上发展了社会发展导致分权文化、在这种文化中不存在完全把个人同化的、占支配地位的结构的观点：现代文化本质上以对复杂社交界的多种参与为特征，在齐美尔看来这是人类发展的最重要标志。但是随着现代社会在制度上日益分权，文化也变得越来越合理化，"毫无色彩和冷漠的"货币成了一切价值的衡量标准：现代理性就是计算，数量价值取代了质量价值，这个世界受着数学公式的摆布，被"固定的和与个人无关的"时间表弄得失去了人情味；严守时间、计算、精确，笼罩着所有文化领域。随着分工和货币经济的发展，客观文化与主观文化之间的矛盾日益突出。在《货币哲学》中齐美尔把这种解体与异化描述为一个特定历史过程的产物，这个过程使人主体为自己所创造的文化客体变得看起来象是"独立运动"的独立的东西。他写道，现代人"完全被与个人无关的客体团团围住，他日益为条件所迫，只得接受反个人主义的社会制度的思想（即社会主义思想）……，文化客体日益演变成一个相互联系的封闭世界，能够让主体的心灵放入自己的意志与感情的地盘越来越少"。因此，文化的真正悲剧是创造性的主体变成客体的趋势，是使人的文化产品物化并实际根绝有目的人类行动的趋势（齐美尔，1978，第296—297、448—461页）。

齐美尔认为，文化发展必然带来货币经济导致的社会关系的客体化（现代都市社会的社会关系受金钱考虑的支配，这在不同的个人之间造成了一种功能距离），必然使个人同其劳动产品日渐分离（主体同客体的关系是以货币从而以商品价值为中介，导致精神上同客体本身的疏远）。齐美尔的"距离"（distance）概念对于他的一般文化理论有重要意

义，因为人主体只有从文化客体中退出，才能理解现实。货币经济，尤其是发达资本主义形式的货币经济，助长这种距离感（例如赊购交易，它实际上减少了个人的、因此心理上的货币交易的直接性）。在齐美尔看来，全部美学观念及其在社会生活中的作用是以距离和角度为转移。正是这个客体化的过程保证着文化客体具有美学价值。因此文化发展有着不可调和的矛盾结构：齐美尔的文化悲观主义的来源，是他认识到人的潜力的实现部分地依靠客观文化的发展，而主观文化的增长连同其丰富的内在生命是来自文化本身的物化。

在齐美尔的后期著作中，尤其是在“文化概念与文化悲剧”（他的《哲学文化》(1911）一书的一部分）一文中，对客观文化和主观文化的矛盾的分析逐渐不再以社会形态、历史过程或社会结构为依据，而是被分析为人的必然命运，人仅仅是文化的内在规律的执行者，而不是能动的主体。这种立场不同于《货币哲学》的社会学观点，后者从独立的形式的角度规定文化领域，同时也分析了它们同经济和社会结构的必然的能动关系。

社会行动与社会系统：帕累托

韦伯和齐美尔在对社会学进化论的实证主义和决定论中的整体论系统方法进行批判时，重新发现了能动的人主体。我们已经看到，两位思想家都从事对日常行动的社会学以及社会交往及文化的意义结构的研究。虽然齐美尔的社会学因为倾向于采用一种极抽象的和原子论的社会结构观而可以受到批判，但韦伯对主体与社会的关系却持一种更严格的历史态度。韦伯的社会行动理论严格说来是同一种社会系统理论分

不开的。在他对新教的研究中，他对主体作用的理解，所根据的是主体同作为一个经济系统、一个历史的和社会学的客观结构的资本主义的关系。社会行动和社会系统的观点以硕果累累的紧张状态同时存在于韦伯的社会学中。社会学实证主义已经把社会系统概念化为（往往是从有机体论的角度）某种外在的具有强制力的客观材料，它的存在基础是某种对秩序与平衡的内在需要；社会行动理论由于人的能动作用的概念而较为乐观，力求把主体赋予意义的作用同更广大的客观社会文化整体统一起来。因此韦伯和齐美尔的社会学反对整体论的决定论，而这种理论后来由美国的功能主义者加以发挥，他们以牺牲行动为代价采纳了系统观点。

虽然在开创现代社会学的先辈——滕尼斯、齐美尔、迪尔凯姆和韦伯——的经验研究与史学研究中已隐含着系统的概念，但把社会明确看作一个社会系统的是意大利社会学家维尔弗雷多·帕累托（1848——1923），他在批判十九世纪的实证主义、进化论、社会达尔文主义特别是马克思主义的过程中提出了这种观点。帕累托的社会是唯意志论和决定论的复杂混合物，他反对社会理论（特别是维科）中的人本主义传统，鼓吹一种悲观的、宿命论的不变人性观，同时还提出了社会是不合逻辑的社会行动的产物这种观点。

帕累托是社会学史中一个有争议的人物（墨索里尼曾给他一个意大利参议院的席位，被他所拒绝），他的学术生涯从工程学、数学和自然科学开始，后来受到经济学和社会学的吸引。他的早期著作反映出实证主义和社会达尔文主义的影响，他的后期著作中仍能看到这些因素。象迪尔凯姆一样，他所关注的是事实，不是把事实同价值观念混为一谈的形而上学理论或思辨学说。《社会主义体系》(1902）对马克

思主义进行了持续而尖刻的批评。该书虽然赞扬马克思关于阶级和阶级冲突的社会学，但不承认他已经建立了一种科学社会主义和关于社会整体的科学理论。1916年帕累托发表了他的不朽著作《论普通社会学》，该书同当时迪尔凯姆和韦伯的社会学形成鲜明 对比，不太 论及工业 社会的特定 历史发展，而是研究了从古至今的人类社会与文化历史。在帕累托那里，为了给重要的一般定理提供例子与证据，历史被彻底搜寻了一番。帕累托在《论普通社会学》全书中都表现出一种对“社会学方法原理”的傲慢的轻蔑态度，用一些从历史背景中牵强附会地找出的武断例证作为证明的根据。经验研究的贫乏、缺乏仔细收集和系统整理的具体的社会和历史材料，连同那种对以往社会学的令 人吃惊的轻蔑 态度，是《论普通社会学》的几大特色。帕累托反对十九世纪的各种进步论，谴责启蒙运动的哲学理性主义，丑化人本主义哲学和现代的群众民主制度。他对马克思主义和自由主义一类政治学说感兴趣，仅仅因为它们十分流行，因此需要进行心理学的解释。帕累托对人本主义和集体主义民主制度的敌视来自他这样的信念：历史发展是由“积极的少数人”造成的，这些人的天赋品质使其具有统治消极群众的能力。

帕累托的社会学建立在两个基本原则上。第一，是一种使用归纳的方法 并以经验 和观察为基础 的逻辑实 验的科学观。他写道，社会学的目的是“发现说明经验事实与观察事实的理论”（帕累托，1963，第1511页）。因此，帕累托虽然是探讨社会流动这种社会学现象的第一位社会学家，但正如他论证各种社会集团和社会的兴衰的证据一样，他提出的大都是从推测性观察中得出的证据（《论普通社会学》考察了罗马的衰亡、基督教改革运动的发展、十三世纪的威尼斯和十九

世纪的德国、1789年法国革命和英国的妇女参政运动)。就此而言帕累托更接近孔德而不是韦伯或迪尔凯姆。

应当指出，帕累托虽然批评实证主义，但他同意自然科学是社会科学的基础，因此不同于韦伯：强调客观经验世界是社会学研究的基本材料，从而从社会学分析中排除了解释与意义的问题。按帕累托的看法，社会科学一直未能达到自然科学的逻辑实验方法的精确性。帕累托的第二个原则是社会系统的概念：他不断强调必须把社会作为整体进行分析，但不能把它当作客观社会结构制度，而应当作多种多样不合逻辑的行动的综合物：在《论普通社会学》中，不存在可称为对文化制度及其与经济结构关系的经验和历史分析的任何论述，而这正是韦伯社会学的特色；帕累托对分辨出社会整体中不同因素间出现的具体变化过程不感兴趣。帕累托最不寻常的成就，大概是他用抽象的、超历史的、归根结底是非社会学的语言，把社会规定为一个系统。在帕累托看来，社会是一个绝不会完全整合的统一体，“因为对统一性的要求有些人十分强烈，有些人不太强烈，有些人则很微弱，少数人干脆一点儿也没有”。换句话说，社会是各种心理力量的产物，是人性作用的结果（帕累托，1963，第1727页）。

帕累托认为社会学研究的是不合逻辑的行动，他认为这个范畴一直受着社会学家的严重忽视。不合逻辑的行动涉及到价值观念、信仰、情感的领域。帕累托在对社会系统的分析中，着重研究了这些决定着社会性质的因素或部分。个人或行动者是系统中的分子，他们的行动受着环境中非人的力量的影响，更重要的是，受着系统本身的内在性质，受着利益、认识、“恒定因素”和“转化因素”的影响。帕累托的《论普通社会学》着重研究了后两个范畴。社会系统达到某种

平衡状态，是同恒定因素和转化因素在人群整体中的分布情况相对应的。

帕累托的这些术语是什么意思呢？他论证说，恒定因素"与人的某些本能相一致"，虽然决不可把两者混淆：恒定因素是起着维持社会作用的情感和本能的表现；转化因素更易变化，近似于对事件的主观解释，即个人解释自己的行动和信仰时使用的合理化方法。帕累托规定了六类恒定因素：组合的本能；群体保持或集体保持；宗教狂一类外在行动中的感情表现；社会性的恒定因素，如社会等级、自我牺牲、禁欲主义；个人完善的恒定因素，它产生力求恢复失去的完善的行动；最后，第六种恒定因素是性的恒定因素。这六个类目又被细分为另一些因素，但基本问题在于，帕累托的分类是专断的和思想贫乏的。例如，他没有对选择六组而不是十二组或更多作出解释。帕累托也没打算通过详细的经验和事实分析来证实自己的看法：譬如在论述第四类恒定因素时他说：

> 高贵者和低贱者的等级意识可在动物中看到。这在人类社会也是极为常见的……没有这种意识，任何人类社会都难以生存。贵贱关系可以有形式的变化，但在妄称人人平等的社会里这种关系并无稍减。这种社会中有一种暂时性的封建主义法则，它的政客从最上层到最下层都在等级上不断地下降。在意大利和法国，任何怀疑这种需要的人不过是试图有所获取……得不到地方"头领"的支持……即存在于艺术、科学和公用事业中的"权势"（帕累托，1963，第686页）。

帕累托的《论普通社会学》中充满了这类陈腔怪调：陈述一个

持定社会中恒定因素的分布情况的论题，是用新闻、文学或古典作品中的材料加以说明。虽然恒定因素是可观察的，但对它们根本未作历史分析：帕累托假定恒定因素是固定不变的，历史的变迁不过是一种不断的重复。帕累托反对进化论而主张一种历史循环论，得出了历史和社会形态虽然变化，但其内在力量始终不变的悲观结论。这些力量便是恒定因素。第一类恒定因素——组合——和第二类恒定因素——集体保持——在人口中的分布情况，实际决定着社会平衡的性质。帕累托认为，阶级循环（class circulation）取决于第一类和第二类恒定因素在精英人物特别是它的“执政阶级”（参与某些政府部门的人）中的份额。

因此历史是“贵族政治”的墓地，因为所有的精英集团都必然没落，不但在人数上，而且，由于“使他们赢得并保持权力的恒定因素的份额”下降使“他们失去了活力，他们在质量上也下降了”。精英集团由于继承的财富与权力的集中而变得无能，这是一个阻碍才能自由循环的过程。执政阶级通过下层的“优秀分子”的上升而得到恢复，这些分子属于较低层的阶级，他们“具备适合于发挥统治职能的恒定因素和使用权势的足够意志”。帕累托把这个过程描述为不可避免的和天然的过程：

> 由于阶级循环的缘故，执政精英总是处于缓慢而不断的转换之中。它象河水一样流动着，今日之景绝非昨日。突兀而暴烈的扰乱不时出现。于是出现了水灾——河水漫过河堤。然后执政精英又恢复了它的缓慢转换的过程。洪水退去，河水恢复了常态（帕累托，1963，第1430——1431页）。

因此，革命使社会恢复过去的平衡，阻止它的全面解体。在阶级流动放慢速度或完全停止的情况下，冲突与暴力是极为重要的。在正常情况下恒定因素的分布起着产生动态平衡的作用。因此帕累托的系统与变化的概念表面上类似于马克思关于社会稳定的加强取决于统治阶级从下层阶级吸收最优秀人材的程度的观点。“如果统治阶级能够把从属阶级中表现出同样的才干，精通同样的技巧，因此可以成为（从属阶级）领袖的个人大部分都吸收到自己中间，这时去推翻那个统治阶级就要困难得多了”，“因为失去领袖，失去天才，毫无组织的从属阶级几乎永远无力量建立任何持久的政权”（帕累托，1963，第1516——1517页）。可见他对统治的解释是着眼于统治阶级明智地采用暴力与欺诈兼施的能力，这是马基雅维里式的观点，它忽视了韦伯认为十分重要的主观的和共识的因素。

一般而言，最持久的统治阶级应兼有第一类恒定因素和第二类恒定因素。帕累托把其行动支配着政治生活的人分为两种类型：狮子型和狐狸型。狮子型的人正如这个词所显示的那样，惯于用暴力去追求自己利益，其第二类恒定因素十分强大，即忠于家族和集团，团结与爱国；狐狸型的人不太在乎手段，他们利用创新和诡计，依靠自己的聪明和对经济与政治组织的操纵与控制达到自己的目的。狐狸型的人更喜欢用意识形态和宣传，通过不断结合不同思想来维持权力。但是第二类恒定因素显然更为重要，帕累托强调它们“构成了社会的基础，激发着保卫社会的战斗精神”。因此第二类恒定因素占优势将有利于必然会取代第一类恒定因素增强而第二类恒定因素减弱的狐狸型执政阶级的下层阶级的要求。在这种情况下统治阶级变得越来越没有能力诉诸暴力，结果

造成平衡的不稳定。帕累托把现代群众民主制度说成是一种执政阶级的"第一类恒定因素过多而第二类恒定因素严重不足的"社会形态.结果是广泛的腐化,"柔弱无力的人本主义"、性格的退化,"为那些既有意志又有力量去打破统治阶级束缚的人打开了通路"(帕累托,1963,第1824、1556、1797页)。

因此，阶级循环是理解文明史的关键。恒定因素和转化因素由于体现着行动，从而为社会系统内部产生变化提供了"能源"。因此社会是由不同因素的相互作用方式所决定的;作为系统和整体的社会，也作用于这些因素。社会结构决非偶然产生，而是出自系统固有的结构性质。因此变化不是外在的，而是构成社会系统的各种因素导致的。实证主义把社会理解为机械地相互作用的不同因素之间的关系的产物，帕累托则把握住了社会系统的构成因素的内在能动性。但是帕累托的社会学终究不过是一条死胡同。因为恒定因素虽然是不平衡地分布于人口之中，但它们的普遍性质和静态性质却模糊了而不是澄清了现代工业社会的复杂结构。帕累托方法的典型是他试图把十九世纪德国和法国的经济发展解释成第一类恒定因素和第二类恒定因素的减弱或强化导致的结果:他对一切民族、一切社会阶级，都是根据抽象的恒定因素进行分析，而齐美尔的社会学曾生动地描述过的社会阶级和社会集体内的结构复杂性，被他归结为一种本质先于存在论意义上的社会-心理力量。帕累托的社会理论不象是对人类社会及其具体的历史发展方式的社会学解释，倒是很象一种无所不包的思辨的历史哲学。丰富多彩的人类文化被纳入一种人主体的心理学理论，在这种理论里，行动被剥掉了其社会的和交往的属性，套进了一种悲观的和决定论的社会系统概念的笼头。

第 六 章
阶级和统治的社会学

为社会学奠定理论基础的是迪尔凯姆、韦伯、和齐美尔。这三位社会学家的研究对象是工业社会，尤其是社会聚合、合法性和民主等问题。他们所关心的是，在从前工业社会向大工业城市社会和文化的转变中，由于官僚化、合理化、异化以及急遽的社会变革而产生的市民社会内部的冲突和矛盾。他们对社会发展的分析蕴含着辨证的特点：一方面是日益增加的社会复杂性、独立的个性和文化的丰富，另一方面是集体主义、循规蹈矩以及枯燥的、计较得失的文化。对社会的理论说明既是共时的，也是历时的。社会是一个以价值观念和人类行动为中心的结构。韦伯、齐美尔以及（在较小程度上）迪尔凯姆都把社会作为一个结构、一个涉及能动的人主体的过程加以考察，致力于从权威和统治对人类行动的关系中找出其客观的制度的基础。

虽然圣西门和亚历克西·德·托克维尔（1805——1859）曾从法国革命政治后果的角度，分析了统治的概念及其同经济制度和社会制度的关系；但最早对资本主义工业社会的统治提出系统的理论概括和社会学描述的是卡尔·马克思。孔德和斯宾塞对于社会冲突、阶级结构和权力分配的社会学研究，并未提出什么深刻的见解：有机进化论着重研究社会秩序、共识和均衡，忽略了（除生存斗争而外的）暴力、冲突和意识形态在社会生活中的作用，认为社会秩序是水到渠成

（即通过市场经济的看不见的手的作用，各种个人利益结合为普遍利益的结果），或是由上面（孔德的“实证主义宗教”）予以强制规定。马克思、迪尔凯姆、韦伯和齐美尔不强调社会分化的概念，而强调分工的概念，这种转变使他们把注意力集中于工业社会中的利益分裂以及阶级分化所引起的冲突。

马克思的统治理论

关于工业社会的阶级性质或统治阶级与被统治阶级之间的冲突，并不是马克思首先提出来的，用他的话说：“我的新贡献就是证明了下列几点：（1）阶级的存在仅仅同生产发展的一定历史阶段相联系；（2）阶级斗争必然导致无产阶级专政；（3）这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡”（《马克思恩格斯全集》，第28卷，第509页）。在这段话里马克思提出了国家在向社会主义过渡时期的集权作用这样一个武断的看法（此话见于私人通信，因此他绝没有打算公开发表）。在《共产党宣言》里，马克思和恩格斯把现代国家描述成一个“管理整个资产阶级的共同事物的委员会”并把政治权力规定为“是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力”（《马克思恩格斯全集》，第4卷，第468、491页）。这个提法的含义是，权力来自对经济资源的所有权，它只是阶级利益的反映。因此，阶级统治是以经济不平等为基础的阶级对抗的产物。马克思强调指出，经济不平等和剥削是除原始部落的共产主义以外一切生产方式的共同特点，但只有资本主义把所有社会关系变成了经济关系。在前资本主义社会，例如农奴和地主的社会关系，是既

通过人身联系又通过经济联系发挥作用：地主的阶级统治建立在封建的人身依附关系和附庸关系的基础上，而资产阶级把这种人身关系都破坏了，斩断了“把人们束缚于天然首长的形形色色的封建羁绊”，使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，再没有任何别的联系。（《马克思恩格斯全集》，第4卷，第468页）。马克思正是在这个意义上写道，资本主义的阶级关系变成了“简单的”和“普遍的”，其结果是权力日益集中在主要的经济和政治组织手中。

马克思把统治方式区分为三种、经济统治、社会统治和政治统治。经济统治和社会统治指资本普遍决定各种组织运转的方式，政治统治是指国家用以建立和维护资产阶级统治的法律制度的方式。虽然马克思从未使用“意识形态统治”一词，但他对意识形态的分析是含有这层意思的，这基本上是指随着民主制度的兴起，资本主义内部对合法性的需要。

在《资本论》里，马克思把资本主义社会描述成这样一种制度：资本在这一制度中作为独立的力量发挥作用，资本家阶级通过加强“资本对劳动的统治”，直接占有全部剩余劳动和剩余产品。马克思和圣西门一样，认为政治制度反映着基本的经济利益，即经济制度和政治制度在功能上存在着必须严格一致的关系。因此《共产党宣言》指出了一种基础同上层建筑相互作用的简单的政治权力模式。在这一模式中，国家——“政治社会”——在概念上被归结为维护私有财产权利的意识形态机构。国家即阶级的国家。不过马克思在后来的史学著作特别是分析当时英法历史的著作中，提出了一种更为复杂的权力模式，把统治阶级内部的不同集团作了区分，认为国家机器常常不是由资产阶级，而是由他所谓的“执政阶级”所支配。

因此，马克思在分析英国政治制度时指出，托利党固然

是贵族政党，但它所奉行的却是资产阶级的政策："所有贵族都认识到需要代表资产阶级的利益去统治，但同时很明确的是，不允许后者插手统治事务本身"（马克思恩格斯：《著作选》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1962，第351——358页）。统治阶级是由执政集团和非执政集团共同组成的：执政阶级——掌权阶级——代表经济上的统治阶级（如十九世纪的英国资产阶级），通过国家行使权力。与此相似，恩格斯把正处于工业化过程中并向现代资产阶级社会过渡的德国的容克地主称为掌权阶级。处于上升时期的资产阶级同正在形成的无产阶级之间的利益冲突，通过抬高国家机器，使之凌驾于全社会之上而得到克服。

马克思在《大纲》里指出，阶级内部这种复杂的关系同样存在于经济领域：既然利润是由两种不同形式的收入构成的，那么金融资本家和产业资本家的存在"所反映的也只能是这个事实"。因此，统治阶级绝不是铁板一块，而是一个存在着潜在冲突的不同利益的结构。在阶级权力和经济统治之间不是简单的机械关系：权力通过政治组织来调节，但政治组织的发展同经济力量的步调并不是一致的，它可以考虑到阶级利益而又行使自主权。

国家与阶级统治

在马克思的某些著作中，统治理论似乎是简单明确的：权力就是经济结构在政治社会中的反映。但是，分析一下马克思著作中统治理论的发展便可清楚地看出，对马克思的论战文章和他的史学与科学著作必须加以区别，对马克思的著作和恩格斯的著作也必须加以区别。

一般说来，恩格斯坚持一种生硬的、简单化的统治理论。他的广为人知的马克思主义综述著作，象《反杜林论》和《社会主义从空想到科学的发展》，以及他的史学著作如《家庭、私有制和国家的起源》，都是重申《共产党宣言》中的基本观点。还应强调指出，马克思早期（1841——1845）著作中阐述的国家理论不同于《共产党宣言》里的观点：在早期著作中，国家是利用异化的范畴去认识的，它的基础是公共生活同个人生活之间的矛盾、普遍利益同特殊利益之间的矛盾。马克思1844年时认为，市民社会中生活的非社会性质，私有财产、商业和工业诸力量造成的利己主义，是现代国家的“自然基础”。国家不但是资产阶级保护自己的财产和利益所必需的组织形式，而且是从市民社会异化了的社会关系中发展出来的一种制度。

但是，马克思论述国家的最重要著作是他的史学著作：《路易·波拿巴的雾月十八日》（1852）、《法兰西阶级斗争》（1850年）以及分析巴黎公社的文章（1871——1872）。他本打算写一本论述国家的专著，以此完成他对资本主义的研究，但他还未及完成经济分析便去世了。从这个意义上可以说，在马克思的著作中，足以同他的经济分析相媲美的国家理论或对国家制度的分析是不存在的，大概正是由于这个原因，人们不难发现一些不同的国家观，从国家即阶级政权的观点到国家是独立组织等等。马克思没有提出过前后一贯的关于资本主义统治的理论，有鉴于此，探讨国家理论最好集中研究两个虽然矛盾但又相互关联的论点：人类解放取决于独立于国家统治的市民社会的论点和消灭资本主义必然涉及到集权的论点。

马克思在早期著作里把国家同市民社会加以区分：国家

反映市民社会的状况，而且被称为市民社会的“官方反映”。在“论犹太人问题”一文中，马克思接受了黑格尔的市民社会观点，认为它的产生是“现代世界的成就”。不过他批评黑格尔把国家描述为通过其官僚阶层产生社会聚合的组织。虽然黑格尔的市民社会观主要来自十八世纪史学家和政治经济学家的著作，但他对亚当·斯密关于市民社会是和谐的描述、即认为相互冲突的个人利益通过“看不见的手”的作用产生统一的说法，很不以为然。他认为市民社会包含着各种组织，不可能自然而然地产生社会秩序和统一。马克思的国家和市民社会理论也部分地接受了这些思想。马克思在早期著作中把工人阶级描绘成一个完全异化了的、外在于社会的阶级，只有经过一场全面革命以及不言而喻地（对工人阶级）有利的国家的工作，工人阶级才有可能重返社会。在《资本论》里马克思又描绘了另一幅图景：产业工人成功地建立起具有自身特色的组织，即集中在市民社会里的、按民主方式组织起来的组织，以协调国家与阶级的关系。马克思对资本主义社会关系的分析使人认为，工人阶级能够通过自己的民主组织为社会主义过渡奠定基础。

从这后一个论点中可以看出，马克思的思想中存在着一些无政府主义成分，而他论述巴黎公社的文章更足资证明这种看法是有充分根据的。但是，流行的马克思主义国家学说，即认为资产阶级国家是阶级权力的体现，只有通过集权的社会主义国家才能使这种情况改变的观点——也就是马克思列宁主义，与其说是来自马克思，不如说来源于恩格斯的著述。恩格斯曾明确宣称，“归根到底”经济是决定性因素，这种简单化的看法使他认为国家就是以高度集权的形式反映“控制着生产的阶级的经济要求”的化身，国家的历史演变

则是经济力量自然而然的产物。他认为，现代国家是“资产阶级社会为维护资本主义生产方式的外部条件、防止工人以及个别资本家的侵犯行为而采取的”组织形式。在恩格斯看来，国家只不过是“一架资本家的机器，资本家的国家，是全部民族资本的理想的人格化”（马克思恩格斯：《著作选》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1962，第148——149页）。“归根到底”国家反映着控制生产的阶级的经济要求，是维护阶级统治的外在的暴力机器。

恩格斯的表述使人认为，在资本主义社会里，国家完全受经济上的统治阶级的有意识的控制，因此政治结构并不具备独立性，仅仅是经济制度的附属现象。这类观点是在转述马克思本人的著作，特别是《德意志意识形态》。这些著作在描述现代国家的历史演化时，是着眼于劳动分工和生产方式以及从不断发展的专业化分工中产生的不同行政领域（法律、军队、警察、文职官员）；后者创造了一种民族团结感，一种“虚幻的共同体”，这个共同体试图掩盖阶级斗争和相互冲突的物质利益的事实：国家是属于统治阶级的各个个人借以实现共同利益的形式……一切共同的规章都是以国家为中介的，都带有政治形式。”（《马克思恩格斯全集》，第3卷，第70——71页）。

到十九世纪四十年代末，马克思尚未完成关于社会变迁、剩余价值和剥削的理论：对资本主义的分析集中于一种两大阶级相互对抗的两极化模式。但是在五十年代和六十年代的著作中，这种阶级结构和社会形态的两分法模式发生了深刻变化。十九世纪最重要的历史发展之一（特别是在发达资本主义国家），是资本主义制度的集权性质日益突出。马克思把这些发展纳入了他的资本主义理论模式中去。他认为，

虽然以往的革命——如法国大革命——都包含着反对独裁政权的自由民主理想，但实际导致的总是国家的“完善”。中央集权的国家机器最初是在君主专制时代创造出来的，“当时它是作为新兴的现代社会在争取摆脱封建制度束缚斗争中的一个武器”，虽然法国革命谋求创造资产阶级社会发展所必需的民族统一，但只有把1789年的自由主义和自由理想所反对的政府权力加以扩大，才能够使这一发展奏效（《马克思恩格斯全集》，第17卷，第548页）。从《共产党宣言》发表到对巴黎公社失败的分析文章这段时期，马克思逐渐放弃了《共产党宣言》里的简单化观点，不再认为在社会主义革命中工人阶级可以简单地接管现成的国家机器用以完成重建任务。1872年德文版《共产党宣言》的前言中有两处明显的重要修改：

（1）资本主义的成长所造成的工人运动的迅猛发展，已经为通过工人阶级的组织从市民社会内部促成民主转变创造了潜在条件。

（2）由于作为一种经济制度的资本主义日益加强的集权化，国家本身也变得更为集权，因此社会主义过渡的任务不是改造国家，而是废除国家：“工人阶级不能（象其他党派在掌握政权时所做的那样）简单地掌握现成的国家机器，并运用它来达到自己的目的”（《马克思恩格斯全集》，第18卷，第105页）。

马克思现在开始对国家全面宣战。他在论述巴黎公社的文章中说，现代社会集权的国家机器“象蟒蛇一样地把活生生的市民社会”缠绕起来，它有着“市民社会身上的寄生赘瘤”那样的作用，它是“不能生育的和有害的”，是必须被“打破”的“梦魔”（《马克思恩格斯全集》，第17卷，第

584——585页）。在《共产党宣言》和《告共产主义者同盟书》（1850）中，马克思认为社会主义必然导致进一步的集权，而现在，马克思主张以分权方式向社会主义过渡了。

这些政治观点同马克思对国家的理论分析有着密切的联系。他在这些分析中认为国家是一个有别于市民社会的领域，部分地独立于统治阶级但又同它必然联系在一起。资产阶级必须建立集权的国家结构，以便为资本主义的发展提供便利（国家负责交通、教育、税收、外贸和法律）。但是，由于资产阶级的“现实生活”存在于市民社会而不是政治社会，因此国家又总不纯粹是这个阶级的代理人。在马克思对波拿巴主义的分析中，他的统治理论中的这个方面表现得特别明显。1851年，路易·波拿巴废除法国资产阶级的议会制度，逮捕议员，驱逐社会主义者和共和党人，取缔言论自由和出版自由，为了保护资产阶级利益、摒弃社会主义，无所不用其极。资产阶级是由两大集团构成的：大地主以及金融和工业资产阶级。这个阶级的内部分歧妨碍着一个独立的、阶级意识一致的统治资产阶级的发展。马克思试图说明，这个国家不是诸社会力量的简单反映，而是国家同社会分离的一个例证。马克思写道，在第二位波拿巴统治时期，国家似乎“成了完全独立的东西”，它使所有阶级都“跪倒在枪托之前”。行政权力包容了广泛的阶层，国家官吏多达五十万人。马克思把这个官僚国家机构描述成一个“俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生体”（《马克思恩格斯全集》，第8卷，第215页）。国家权力“高悬在社会之上”。在历史上，“在资产阶级已经丧失治国能力而工人阶级又尚未获得这种能力时”，这种统治方式才会出现。（马克思恩格斯：《著作选》，伦敦劳伦斯和威斯哈特版，1962，

第331——332页)。马克思当时认为，在没有一个阶级单独享有社会和政治的统治地位时，国家便会扮演中间人的角色：

> 资产阶级……承认它本身的利益迫使它逃避自身统治的危险；要恢复国内的安宁，首先必须使它的资产阶级议会安静下来；要完整地保持它的社会权力，就应该摧毁它的政治权力；只有资产阶级作为一个阶级在政治上同其他阶级一样低下，个别资产者才能继续剥削其他阶级，安逸地享受财产、家庭、宗教和秩序的福利；要挽救它的钱包，必须把它头上的王冠摘下(《马克思恩格斯全集》，第8卷，第166——167页)。

与此形成鲜明对照的是，马克思在分析巴黎公社发生的事件时认为，工人阶级为把自己组织起来反对资产阶级而自发建立的组织，是阻止现代国家集权趋势的唯一可靠的选择。巴黎公社本质上代表着无产阶级解放的政治形式——撤换政治代表的直接民主制度，国民军和民兵，“这是社会把国家政权重新收回，把它从统治社会、压制社会的力量变成社会本身的生命力；这是人民群众把国家政权重新收回……”(《马克思恩格斯全集》，第17卷，第588页)。公社是新社会的“光辉先驱”，人民自己行动，为自己而行动。只有产业工人阶级能够创造公社、即工人委员会的概念，并把这一概念付诸实践。

但是，马克思也尖锐批评了公社奉行的政策，认为它缺乏社会主义者的领导和前后一致的社会主义意识形态：公社不是、“也不可能是”社会主义的。后来的马克思主义者由此得出结论说，无产阶级革命要想取得成功，仅有自治的工人

阶级组织是不够的，还要有一个纪律严明的革命政党，要有马克思主义理论和一个集权的社会主义政府。然而，仔细分析一下马克思论公社的文章便可看出，虽然他说公社由于杂乱无章的领导而注定要失败，但他也认为公社代表着反对国家和现代社会集权趋势的斗争，公社是对市民社会独立的重申。

马克思既对黑格尔的专制主义国家学说进行过哲学批判，又极力反对巴枯宁的国家乃资本主义社会万恶之源的无政府主义思想，因此从总体上看，马克思的著作突出地存在着自由主义倾向与民主主义倾向之间的尖锐矛盾。国家是一种统治市民社会的"异化的社会力量"，是作为社会整体基本构成要素的专制集权结构。对于公社的民主化措施——行政官员民选、随时可以撤换的权力和报酬平等——马克思明确认为是谋求扭转历史趋势的过程的一部分；这个由以往的革命所开启的历史趋势，赋予了国家及其各种机构凌驾于市民社会之上的地位。但是在《德意志意识形态》、《共产党宣言》和《告共产主义者同盟书》等著作中，马克思则强调国家是历史地以分工、阶级利益和阶级冲突为基础的，它实际上是市民社会中社会对抗的官方形式。因此，在从资本主义向社会主义的过渡中有必要加强而不是削弱集权。马克思在批评德国社会民主党的一份马克思主义纲领——1875年的《哥达纲领》——时也提出了十分类似的观点。他轻蔑地否定了"自由国家"的概念，认为问题在于要去认真思考社会主义社会的国家所具有的那些同资本主义国家职能相似的社会职能。在这些著作中，国家被明确规定为阶级力量的工具，是一个同社会不可分割的结构。因此在社会主义社会里，无产阶级专政的国家将统治着市民社会，它只能随着共产主义的到来

而消失。国家及其镇压机关仍会牢固地定泊于社会。只是在有了巴黎公社的经验之后，马克思才开始改变立场，含糊地提出了国家同社会相对立的观点，强调市民社会必须收回并废除政治社会的独立机构，扭转日益集权的历史趋势。

但是，这种激进的自由主义脉络仍不是十分消晰的。在马克思和恩格斯所发表的文章中，他们都认为关键问题是资本的统治和集中，是"资本的专制"，而不是国家的专制。在恩格斯为批驳无政府主义的社会主义而写的《论权威》(1872)一文中，这种观点尤其明显。他明确表示反对民主主义的、分权化的权威形式，他说："想消灭大工业中的权威，就等于想消灭大工业本身，即想消灭蒸汽纺纱机而恢复手纺车。"没有权威，大工业和社会的发展是不可能的。恩格斯认为权威无所谓好坏，这要依具体的社会环境而定。社会主义将把国家的政治职能实际上转变为"保护社会利益的管理职能"。(《马克思恩格斯全集》，第18卷，第342——344页)。恩格斯的话阐明了工业社会的集权趋势：权威是从上面强加于市民社会的，它并没有被市民社会的组织"收回"。

阶级理论：韦伯

无论马克思或韦伯都没有提出过完整的社会分层理论。但韦伯把分层作为一个包括社会阶级、阶层、党派的"多维结构"作过扼要的探讨，他的论述已成为现代社会学理论的重要来源。

韦伯对马克思的解释是以当时流行的、把马克思主义视为是一种经济决定论的观点为基础的，一般地说，韦伯认为马克思主义正象考茨基一类马克思主义者广泛宣传的那样，是

一种把政治归结为经济的理论。韦伯与此相反，他坚持认为政治不是从属的派生现象，而是一个对现代社会的形成起着重要作用的积极的独立因素。韦伯不同意马克思关于资本主义是一种有结构性阶级斗争和内部矛盾的制度的分析。他把资本主义解释为一种合理的组织形式，并明确地把它同先前的各种社会形态区别开来。强调政治的独立性，强调资本主义内部充满着合理因素，使韦伯不能接受国家是统治阶级工具的马克思主义理论。不过在考察韦伯的统治理论之前，必须先简述一下他对阶级和权力的一般看法。

表面看来，韦伯似乎追随着马克思：财产之有无，"是一切阶级地位的基本范畴"，产生阶级的因素"勿庸置疑是经济利益"。但是，"阶级地位"是"按照向市场提供的服务类型"加以划分的，在这里韦伯同马克思分道扬镳了。他强调技艺也可以成为一种产生内部等级差别的财产：提供服务的人，"可以根据他们的服务类型划分，正如可以根据他们利用服务的方式划分一样"。韦伯确信，市场结构中的"机会"是"形成个人命运一般条件的决定性因素"。从这个意义上说，阶级地位归根结底是"市场地位"。韦伯在谈到马克思关于阶级的不完整论述时指出，"那些论述想无视技艺差别而谈论阶级一致性问题"。韦伯划分出"有产阶级"和"获取阶级"，前者指拥有土地、矿山、工厂一类财产，收取这些财产的租金的人；后者是指向市场提供服务的"典型的企业家"，如银行家和财政专家，以及那些因其才干或教育而享有特殊地位的"自由职业者"。韦伯在把这些集团的市场地位同那些既无可转让的财产又无专门技艺的工资劳动者作比较时，称前者为"正特权"集团，后者为"负特权"集团。在韦伯看来，阶级绝不是一个整齐划一的整体，其内部

有十分悬殊的差别，存在着不同的利益。他认为，"获取阶级"的增长是资本主义的基本发展趋势，由此导致了一个更加多元化的、日益建立在学历上的社会结构。

在如此发展而成的多元分层结构中，统治阶级、中间阶级和工人阶级内部都包含着复杂的差别。韦伯认为，现代资本主义社会的这种分层系统中包括工人阶级、小资产阶级、"知识阶层"（没有独立财产，其社会地位依靠自身专业知识的集团，如工程师、官吏和其他白领劳动者），最后还包括一个"因其财产和教育而享有特权地位"的阶级（企业家等）。由于这一复杂的分层结构，马克思所设想的那种在阶级地位和阶级意识之间的简单关系便显然是不存在的。阶级以各种方式影响着个人的"生存机会"，是形成意识的一个决定性客观因素。但是，所谓的经济利益和阶级利益并不会自动转化为团结一致的阶级意识。韦伯否认阶级同社会变迁有着历史的联系以及社会发展遵循着客观的历史必然规律，意识同现况、同实际市场地位有密切的结构关系。显然。韦伯的社会学已把"自为的阶级"（完全意识到自身历史意义的阶级）这类概念清除了。

由于还存在着"阶层集团"，社会分层变得更为复杂。韦伯认为，"社会对名望的评价有一定的褒贬之分"，使阶级地位有别于阶层地位，因此韦伯把阶级和阶层集团作了区分。阶级地位由市场决定，而阶层地位则取决于别人对他或她的社会地位的评价，取决于别人的尊重与否。阶层集团的特点是，它有"特殊的生活方式"，这包括社会距离、排外性、不承认经济因素是成员资格的基础，崇尚非功利的消费方式。阶层集团近似于一个统一的社会阶级："笼统一点说，划分'阶级'是根据它同商品生产和商品获取的关系，而划分

'阶层集团'是根据它的特殊'生活方式'所体现的商品消费原则。"阶层集团同财产当然有密切的关系，就此而论，阶级同阶层是有联系的：经济地位上升的阶级，在几代人的时间里，会取得阶层集团的地位。个人无论有无财产，同样可以成为某个阶层集团的一员，而经济地位下降的集团也会发挥相当大的社会影响力。韦伯的观点是，阶级和阶层是集团形成与组织的两种不同方式。因此，虽然阶级和阶层互有关联，它们是一个特别同权力分配联系在一起的竞争的分层结构。权力并不是一个独立的分层领域，阶级、阶层集团、政党，都是"一个社会内部权力分配的"现象（韦伯，1964，第424——429页；格特和米尔斯，1948，第180——195页）。

韦伯的多元分层模式从理论上假定存在着一个强大的市民社会。例如、权力是市民社会利益分配的反映，但同时权力和阶级不能同经济因素混为一谈，也不能认为政党仅仅反映阶级利益。在解释国家和官僚制度有别于同阶级、阶层和权力联系在一起的组织时，独立性是一条重要原则。在韦伯看来，市民社会是一股活跃的力量：从理论上讲，政党可以是阶级的政党或阶层的政党，然而由于工业社会的复杂性，政党十有八九是"混合型"的。韦伯的多元论社会分层方法是以利益冲突和变动不居的开放的社会形态为前提的。但是同马克思一样，韦伯的上述论点同他承认现代工业社会有集权趋势这一点是有矛盾的。

资本主义、科层制度和民主：韦伯的统治理论

韦伯终其一生都同意有必要建立一个强大的民族国家并使它居于一切社会和政治领域之上。他在早期对德国东部农

业状况的研究中曾指出波兰工人流入德国境内带来的问题以及他们对德国文化的潜在威胁。德国在十九世纪末已发展成一个强大的集权的民族国家，并有自己独特的民族文化。在工业发展刚刚蓬勃展开之时，德国便取得了政治上的统一。韦伯强调指出，德国只有依靠新型政治领袖的指引，才能成为真正的现代工业国家。容克地主阶级仍控制着德国大部分政治生活，但在韦伯眼里他们是个正在衰落的阶级，不能提供必要的充满活力的领导。至于工业资产阶级，韦伯把他们描绘成胆小怕事的政治门外汉，完全受容克地主的摆布。产业工人阶级在政治上尚未成熟，同样无力行使领导权。韦伯对德国社会民主党内那些工人阶级领袖也看不上眼，说他们不过是些半瓶醋的报人而已。韦伯认为，只有能够为日耳曼民族的政权利益放弃派别利益的阶级，才是政治上成熟的阶级。

韦伯在对权力问题的看法上不搞折衷：他认为一切现代国家都需要一个由一部分人管辖另一部分人的统治结构。他对于他认为的乌托邦政治主张，例如直接民主，持否定态度（在1918年写的“德国重建后的议会和政府”一文中他讨论过苏维埃的实例），因为从技术上说，这种制度在庞大而复杂的现代社会里不可能建立起来。他承认现代社会中的民主权利扩大了，但又认为社会的民主化过程势必出现按科层制国家机器的合理规范，形成结构性的科层化和集权化日益加强的现象。现代社会的管理职能取决于规模：大规模结构的管理完全不同于小团体管理中的个人化关系；管理的扩大使训练有素、经验丰富的人员在执行复杂任务时能发挥专业技术优势。以人民主权论为基础的古典民主理论，绝不是韦伯的民主理论的组成部分。韦伯在给罗伯托·米凯耳斯（他在《论

政党》（1911）一书中论述组织的性质时提出过类似的观点）的信中问道："你委曲求全究竟还要忍多久呢？'人民意志'，真正的人民意志，这种概念对我来说早已不存在了。那是虚幻。凡是提倡取消人统治人的主张，都是'空想'"（蒙森，1974，第87页）。

韦伯的一个基本观点是，现代政党的兴起（这本身就是一项民主发展）必然使科层化不断加强并削弱人的创造性和活动。他在意识形态上支持建立一个强大的德意志国家，一贯不相信"群众"民主，这同他对科层制度的社会学研究有着密切关系。他把科层制度描述为一种法律的和合理的统治形式。即排除一切个人的、不合理的和情感的因素的管理形式。科层制度的管理使个人服从合理的专业分工，服从社会生活各个领域不断发展的合理化过程。韦伯悲观地把这个过程形容为"新的农奴制牢笼"，是一个不合人道的"冷酷世界"。

在韦伯看来，议会民主基本上起消极作用；人民群众缺乏教养，政治上无知，不能作出合理的政治判断。民主的真正目的是造就超凡入圣的领袖，他不是靠政策，而是靠个人气质确立对群众的领导。在这种情况下，只要出现一位具有非凡才能的强人，成功地使广大的无产群众纳入现代社会，科层化的固有趋势即可受到遏制。而现代群众性政党是本着科层制度的组织原则建立起来的，现代社会的基本发展趋势是由政党选出自己的领袖然后提名候选进入议会：民主日益成为一种选择领导层的方式。

韦伯在自己的著作中一贯坚持认为，权力斗争无孔不入地扩散到社会行动的各个领域，是一切社会生活的固有特征。政党的存在就是为了取得政权。这里有必要澄清一下韦伯的权力概念：他不同意马克思主义者用经济利益和阶级结

构解释权力的生硬观点。他从社会行动角度把权力定义为“任何个人或任何一部分人采取共同行动，甚至需要排斥他人的反抗行动，以实现自己意志的机会”（格特和米尔斯，1948，第180页）。个人未必只为贪图可能的经济报酬而追求权力：权力，包括经济权力，可以仅仅因其是权力而有价值，也可以因其带来的社会名望而有价值。产生权力的根源不是单一的。根据韦伯这个论点可以得出的推论之一是，社会的经济组织的改变并不会自动导致权力分配的改变。马克思主义理论所遇到的这一重大的社会学挑战，从历史上看最早来自意大利政治学家加埃塔诺·莫斯卡（1859——1941）的著作。莫斯卡的许多观点在罗伯托·米凯耳斯（1876——1936）和韦伯那里得到了发展。莫斯卡和米凯耳斯认为，权力的产生是源自政治组织和官僚组织，而韦伯的科层统治理论使这种观点更为复杂了。

在《政治学纲要》（1896年初版，英译本易名为《统治阶级》）一书中，莫斯卡表面上似乎追随马克思。他认为“所有社会……都有两大阶级——统治阶级和被统治阶级”。行使政治权力的总是有组织的少数人，他们把统治强加于无组织的群众。莫斯卡的“政治”（或统治）阶级享有法律上和事实上的权威，民主社会中政党选拔候选人，永远是有组织的少数人的产物。莫斯卡强调说，政治阶级并不代表经济利益，而是一个独立的社会阶层，一个天然的精英集团，“他们的经济地位事实上不依赖于最高掌权者，他们拥有足够的财产因而能腾出一部分时间完善自己的文化，同时也通过为公共谋福利而获得自身的利益”。在莫斯卡看来，这个精英集团是统治阶级中最优秀的部分。他因此认为，十九世纪英国的稳定与其说同英国的议会制度有关，不如说同英国那

个政治阶级的连续性有关。其言外之意是，国家不是阶级利益的反映，而是一个依靠道德和物质力量维系的、谋求实现所有社会集团举国一致的机构（莫斯卡，1939，第144——145页、第284——292页）。

官僚制组织是理解政治权力的关键。莫斯卡往往以实证主义方式，从具有自然法效力的法律——有组织的少数人的立法——角度表述自己的观点。因此，他的下列说法同马克思的社会主义学说是大相径庭的："任何社会组织绝不可能完全建立在正义感上"，因为人性是非理性的和自私的，永远汲汲于财富、权力和世间虚荣。他对社会主义集体主义的批判，部分地是以他的组织理论和非历史的人性观为依据的。于是民主成了有组织的少数人的统治，"尽管表面看起来矛盾，尽管有法律原则作为治国的基础"，这个少数"实际上仍有效地控制着国家"。历史的教训是，只有掌权者受到享有绝对独立地位、与掌权者无共同利益的另一部分人的约束和制衡，才能有社会进步。莫斯卡认为，随着集体主义的发展而可能消失的，正是这种权力调节因素：盲目相信群众只能使政治权力多中心状态遭到破坏（莫斯卡，1939，第50——87页）。

可以说，莫斯卡的悲观主义社会学是对所谓群众民主的批判，也是对按官僚制方式组织的、自称代表"非理性"群众利益的政党的崛起给执政精英集团造成的威胁的反击。这也是米凯耳斯《论政党》（1911）一书的论题之一，该书提出了寡头政治不可避免这样一条社会学定律：任何组织，不论其意识形态多么民主，都必然会成为寡头政治的和官僚制度的组织。"组织的结果是，一切党派或职业团体都分化为领导的少数和被领导的多数"。米凯耳斯从论述德国社会民主党（米凯耳斯写此书时欧洲主要的马克思主义政党，它拥有全国性

组织和议会党团）的官僚化趋势出发，试图仿效莫斯卡，揭示出官僚制度控制国家的必然趋势，并说明这一直接来自现代“群众”社会的组织要求的过程的演进途径。米凯耳斯的“寡头政治的铁律”是借助于各种社会组织而发挥作用的，它意味着官僚对民选议会代表的统治，意味着根据领取薪金的官吏的等级地位而获得的权力在上升。官僚制组织是制约现代政党和工会这种结构的自然规律。在资本主义社会，行政官员越来越需要获得“至少可以同私人资本家的权力分庭抗礼的”权力。在社会主义社会，无阶级社会的理想“将在它的支持者获胜的一瞬间寿终正寝”。官僚制度的必然性，“导致了被选举者统治选举者，受权者统治授权者，代表人统治委托人。言组织者，即言寡头政治也”（米凯耳斯，1962，第333——356页）。

如前所述，韦伯在反对社会主义的“乌托邦”理想这一点上同莫斯卡和米凯耳斯是一致的。他认为，构成现代经济柱石的高度专业化分工，必然导致科层化的更大发展：科层制的组织方式在技术上优于其他方式，它是大规模计划和资源利用不可缺少的条件。只有通过科层制组织，才有可能使现代政治、经济和技术得到发展。充分发达的科层制组织同其他组织形式之间的对比，就象现代机器同非机器生产方式的对比一样。科层制度具有以下特征：严密、高效、精确、文书知识、连续性、权限分明、统一、严格的从属关系。科层制度对职位的权限有明确的规定，其官员由明确规定的职务等级制加以组织，按任职资格予以任命，不是选举产生。官员享有人身自由。只根据非个人的科层制度所规定的职责服从权力。现代社会的发展需要这种管理方式，因为团体越大，任务越复杂，就越要依靠合理的组织。从这个意义上

说，未来是属于科层化的。

在韦伯看来，社会生活的不断加剧的科层化是现代资本主义的主要结构形式：科层制组织所产生的合理化功效，使人类能够在经济、技术和政治上得到发展，但这种进步也付出了一定的代价："人的灵魂四分五裂"，人丧失了人性。对社会主义（而不是非集权的政权）来说，这种进步难免会造成组织的进一步集权，导致官僚的独裁。韦伯是个彻底的悲观主义者：现代社会无法逃避科层制组织。

资产阶级社会的民主趋势同科层制组织的反民主性质因此便产生了矛盾。在韦伯的分析中，科层制度成了现代世界主要的权力来源："一切统治都要通过管理表现自己，发挥自己的功能；而一切管理，又都需要统治，因为总不免要有某些命令权掌握在某些人手里"（韦伯，1954，第330页）。这就是韦伯所谓的"强制性协作"，即命令将有可能在不考虑其具体内容和受监督程度的情况下得到服从。统治不同于权力，因为统治具有合法性的力量。人们服从它，不是出于有形的强制，而是因为相信约束命令的规范是合法有效的。对韦伯来说，统治不单纯是个服从命令的客观事实，它也包含着主观成分，即这种命令的内容如同是由被统治者使之成为他们自己的行为准则。在这一点上，韦伯的看法同莫斯卡有极大的分歧，他想把权力建立在自愿的基础上。他说："经验告诉我们，任何统治制度都会不由自主地诉诸一些物质的、感情的或理想的动机作为保证自身延续的基础。此外，任何这种制度都力求建立和培养对其'合法性'的信任"（韦伯，1964，第325页）。

韦伯提出合法性可分为三种理想类型：传统的合法性，超凡领袖的合法性和理性的合法性。第一种合法性依靠的是

对“古老传统”权威的信抑；第二种合法性的基础是神示的预言和具有“不可思议”的天赋的伟大领袖；最后一种合法性的基础是对依法统治之合法性的信任，和对依法颁布命令之掌权者权利的信任。如此说来，命令总是含有最小限度的自愿服从的成分，人们服从命令是因为相信权威的合法性。因此，问题不在于“有组织的少数人”或精英集团把统治强加于无组织的群众，而在于国民对不同形式的权威的“内心拥护”的制度化的过程。韦伯的统治社会学，归根到底，更着重于研究赋于各种统治形式以合法性的意识形态，而不是存在于物质力量如财产所有制中的权力根源。

集中表现在科层制度中的合理的一法律的统治，是现代社会的特征。韦伯认为，资本主义生产“使稳定、严格、紧张和数字化管理成为迫切的需要”。在管理领域内，只能“在科层制度和半瓶醋之间”作出选择。他在1918年发表的讨论社会主义的演讲中认为，现代民主制度已日益变成一种科层民主制度，管理人员完全同财产所有权相分离；一切官僚制单位，从工厂、军队到学校，无不建立在技术的效率规范和合理的一法律的权威的基础上，从而使个人日益同劳动资料相分离。社会主义将加快这些趋势，为一种“新的奴役”，一种压制一切自由和人的独立活动的科层制统治方式铺平道路。

从资本主义社会和国家社会主义社会后来的发展看，韦伯的思考充满先见之明。上述两类社会都是科层管理制度恶性发展的历史见证。韦伯强调国家不断加强的独立性，现代工业社会需要合法性，这无疑是正确的。因此，我们虽可指责韦伯的统治类型学不是一种研究不同统治方式，包括国家的镇压机关——警察、军队等——的实际功能的理论，而是

一种分类学，一套刻板的概念结构，但是它却揭示了权威结构中必然存在的主观因素。在题为“作为一门专业的政治学”的演讲（1918）里，韦伯引用了托洛茨基的话：“国家皆以暴力为基础”，但他又补充说，现代国家绝不仅仅是一部镇压机器，它也是一个成功地获得了“合法暴力垄断权”的组织（格特和米尔斯，1948，第78——83页）。

虽然统治包含主观成分和国民的同意，但韦伯对现代民主制度仍抱着不可动摇的悲观看法。群众授予合法性的行为纯粹是被动的：市民社会各个集团及阶级同国家机器之间的积极关系纯属无稽之谈。韦伯同意米凯耳斯关于群众民主以及官僚统治不可避免的理论。至于群众民主管理的问题根本无从谈起，理由是现代工业社会必然要求自上而下的科层制管理。但是，我们在前面谈到韦伯的分层理论以及科层制度理论时已经指出，统治的概念是以独立的市民社会的存在为中心而形成的。只有在强大的市民社会里，国民才能积极地同意统治，也就是说，才能通过政治和社会组织赋予合法性。韦伯描述了合理的—法律的统治在技术上的必然性，以及控制现代社会的国家机器中各种官员的产生。这本身是一个民主化过程，有利于按功绩定升遣。但是，这一合理化过程似乎不可避免地会加剧集权化以及少数对多数的统治，从而使市民社会这一独立而有活力的结构名存实亡。这同韦伯坚持认为社会变迁从而社会本身是人的行动的产物这个观点是自相矛盾的，韦伯的政治社会学是悲观主义的。而他的社会行动的社会学是乐观主义的，他未能使这两者谐调一致，因为说到底，他的科层制度和民主制度的社会学中缺少适当的市民社会理论。

第七章

马克思主义和社会学

马克思以后的马克思主义

1883年马克思去世时，马克思主义作为一种独特的认识体系、一种社会学说和科学方法论，对当时的社会科学并没有什么影响。九十年代以前，对马克思主义的讨论主要局限于工人运动内部，九十年代以后，才掀起了一场规模较大的争论，参加争论的有来自经济学、史学、社会学等各个社会科学领域的学者。马克思主义在学术界的主要批评者——韦伯、迪尔凯姆、帕累托、莫斯卡、克罗齐、什塔姆列尔、索列尔——并不想简单地驳斥历史唯物主义，他们主要关心的是马克思从社会科学和现代社会中看到的问题。对马克思主义之所以日益感兴趣，部分地是由于马克思主义在社会主义运动中日益流行，同时还由于社会主义作为一种以阶级斗争、阶级意识和阶级团结为基础的有组织的政治潮流，它本身具有的重要意义。

马克思主义是由学术界以外的社会主义知识分子发展起来的，他们把马克思主义称为研究社会的自然科学；这一学说强调社会发展有其特定的规律，阶级斗争、阶级两极分化、经济危机的加剧和资本主义的最后崩溃都是不可避免的。恩格斯曾在马克思墓前宣布："正如达尔文发现有机界的

发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律”。恩格斯提到达尔文和自然史是意味深长的，因为在八十年代和九十年代发展起来的马克思主义，对自然科学方法和马克思主义方法不作任何区分。第二国际的马克思主义在早期尤其具有实证主义色彩。九十年代倡导马克思主义学说的主要政党是德国社会民主党，它的领袖卡尔·考茨基（1854——1936）和爱德华·伯恩施坦（1850——1932）同恩格斯过从甚密。社会民主党人主持出版了许多马克思的早期和晚期著作，如《剩余价值理论》、《德意志意识形态》的一部分、《资本论》的后两卷。该党于1890年获得合法地位，在第一次普选中赢得一百五十万张选票。

考茨基一生著述甚丰，对宗教史、社会主义、伦理学、经济学、政治理论等均有论述，有“马克思主义的教皇”之称，代表着马克思主义理论中的正统派。俄国的格奥尔吉·普列汉诺夫（1856——1918）持有很多和他相同的观点。在当时，没有哪一位作者能象考茨基和普列汉诺夫那样，把马克思主义变成一种系统的世界观，用实证主义和进化论的语言解释马克思主义的基本概念，强调知识分子的任务仅仅在于捍卫马克思主义不受资产阶级学说的侵蚀，保持其理论的纯洁性。在恩格斯《反杜林论》的启发下，马克思主义被逐渐整理成一套适用于所有社会和历史现象的法则和唯物主义一般原理。

十九世纪九十年代期间，主要的马克思主义著作多半是论战性的，以教条主义的态度捍卫马克思的分析方法及其关于发展规律和资本主义是剥削性生产制度的一般原理。1899年，伯恩施坦发表了《进化论的社会主义》一书，用经验事实对这些教条观点加以检验。同考茨基和普列汉诺夫相反，他认为资本主义的历史发展并没有证实马克思的危机理论，没有

证实阶级两极分化不可避免的观点或资本集中的规律。工人阶级没有日益贫困，中间阶级没有逐渐消失，小企业还在发展。没有迹象表明资本主义制度注定会历史地、不可避免地崩溃。伯恩施坦的结论是，历史并没有证明什么“铁律”和“历史必然性”。必须用社会主义伦理学这一康德道德哲学的先验范畴（在这种哲学里，个人不是被看作手段或工具，而是目的本身），而不是用有着历史必然性的未来，去为社会主义正名。对于伯恩施坦来说，运动就是一切，并没有什么“最终目的”。伯恩施坦从自己的分析中所得出的政治结论，世称“修正主义”，认为资本主义正在逐渐和平演变为一种比马克思写作《资本论》时更为复杂的社会结构，因而有可能在这个制度内部扩大民主、公民权和平等。争取社会主义的斗争因此被设想为一个零星改良的渐进过程，而不是由某个纪律严明的政党组织用暴力夺取国家政权的行动。

伯恩施坦对马克思主义的批评立刻遭到考茨基的反驳，但他仅限于反复指出，马克思对资本主义的分析百分之百地正确，伯恩施坦曲解了统计数字。然而，修正主义的挑战是有重大意义的，因为它用现代社会科学的观点道破了马克思主义的弱点。特别是它注意到了十九世纪六十年代以来资本主义内部那些同正统马克思主义的教条训令不相符合的变化。马克思主义尽管自称为科学，但实际上它已经僵化，变成了一种准宗教体系。它对于那些使它无法自圆其说的事实或历史证据，一概不承认它们的存在。修正主义者的争论反映了学术界日益把矛头指向马克思主义的学者的许多批评意见。

马克思主义者同“资产阶级”社会学代表人物的首次重要交锋，发生在1894年的第一届国际社会学大会上。十九世纪九十年代和二十世纪初年又曾出现过一些争论。批评特别集

中在马克思主义的社会变革不可避免的理论上，说它是一种关于天然的必然性规律的概念，把行动着的人归结为外部条件的产物。有人认为马克思主义对社会的经济“基础”和意识形态“上层建筑”之间的关系，坚持一种刻板的机械论的观点以及相应的一种把意识解释为阶级利益消极反映的认识论。考茨基发展了这个模式，用以证明社会主义学说本身的发展必然产生于工人运动之外，是知识分子的产物。知识分子的特殊地位使他们能够摆脱对所有其他集团有影响的社会经济决定论。工人只能达到基本上局限于经济的、以工会事务为转移的觉悟。资本主义加剧了各种矛盾和紧张，使客观的阶级斗争更趋激烈，因此工人阶级才越来越能够接受马克思主义学说。这种精英主义立场的一个重要推论是，国家被解释为实现社会改革的工具，而社会改革则是社会主义者自上而下领导的结果。这种消极的意识观在正统马克思主义那里占有中心地位，并由列宁（1870——1923）在其“先锋”党的学说（下文要作探讨）中作了进一步的发挥。

韦伯、迪尔凯姆和齐美尔反对马克思主义的经济规律观点，主张一种唯意志论的社会学。这种社会学也注意到现代资本主义社会的复杂性而不是同一性在不断增加。但是，对马克思主义中实证主义成分的批判并不限于社会主义运动以外的知识分子，而且也来自马克思主义运动内部。意大利马克思主义者安东尼奥·拉布里奥拉(1843——1904)和法国革命工团主义理论家乔治·索列尔（1847——1922）援引维科关于人只能认识自己制作出来的东西的名言，极力反对把马克思主义视为一种以自然发展规律为基础的、自我满足的体系的观点。索列尔在十九世纪九十年代写过大量论述马克思主义的文章，并且发表过一篇论维科的重要论文，还把拉布

里奥拉的著作，特别是《唯物史观论丛》（1896）介绍到法国。不过索列尔更关心的是作为一种行动理论的马克思主义，而不是作为一种整体论的马克思主义。看一下这两种因素如何在拉布里奥拉的著作中结合在一起，是十分有意义的。

拉布里奥拉同意把社会阶级和个人作为同整体相联系的发展的部分加以分析的社会整体论，也吸收了意识必须与一定社会条件相适应的、关于基础和上层建筑的模式。但他没有停留在自然主义的马克思主义上，而是强调各个历史形态的唯一性。他赞成以人的能动性、意识和实践为中心的社会变迁理论，反对简单的社会变迁三段式：正题——反题——合题。象索列尔一样，拉布里奥拉攻击整个经济决定论的观点以及历史变迁可以完全用经济因素解释的理论。他认为历史过程是一个历史整体，精神文明和物质文明在这个整体中是有机地结合在一起的。任何独特的历史事件不能简单地以相关的经济因果关系解释过去。拉布里奥拉强调社会的经济结构是社会有机统一的基础，因此问题不在于把文化力量归结为经济力量，用单一因素去解释社会。在拉布里奥拉看来，物质生活和精神文明的所有因素都是一个历史时期的表现——一个表现的总体，不能把它们当作外在事实按照实证主义的观点去分析，因为它们在一个无所不包的历史发展过程中有着有机的统一性。在这种整体观里并没有什么“主导”因素：任何历史事件和社会学过程无一不同经济力量有关，但绝不能仅仅归结为后者的消极反映（拉布里奥拉，1967）。

现实不是一个已知数，而是通过人的能动性创造的。社会主义的目标不是埋伏着等待某个遥远的未来，而是实践的结果。没有等着被发现的真理，只有必须加以创造的真理。拉布里奥拉对于“庸俗马克思主义”及其生硬的经济决定论

的驳斥，受到索列尔的赞赏。作为两份有影响的社会主义杂志的编辑，索列尔主张对马克思主义进行深入研究，九十年代末，他就修正主义论战、作为一门科学的马克思主义以及伦理学在社会主义学说中的作用等当时有争议的问题写过一些批评文章。但在1903年以后，他对正统马克思主义日益感到失望，开始转向革命工团主义，他在《暴力论》（1908）一书中对他的神话理论作了淋漓尽致的发挥。

索列尔认为，正统马克思主义已退化成一种历史宿命论，它的核心是关于周期性和灾难性经济危机的理论，按照这一理论，最终结局便是整个资本主义体系的总危机和随之而来的政治变革。考茨基等人的简单化的公式忽视了历史的真正"作者"和"演员"，忽视了人在建立社会关系中的作用决不亚于生产力发展的作用这一事实。索列尔是位反对庸俗马克思主义的敏锐的批评家。他的著作受到他所谓"维科著作中包含的财富"、特别是维科关于社会世界是人的作品、人只能理解自己创造的东西这一观点的影响。因此对索列尔来说，并不存在什么社会自然史和科学社会主义。在关于修正主义的论战中他站在伯恩施坦一方，认为"对社会主义来说，问题在于在工人阶级中发展一种优越的文化，使他们能够管理生产力……。今天，无产阶级还远远没有拥有这种文化"（索列尔，1976，第126、157——164页）。社会主义的正确性，并不是靠诉诸历史发展的"终极目标"，而是靠无产阶级的组织和文化的道德优越性来证明的。

索列尔的反科学主义以及他对各种轻视或排除能动的人主体的社会变迁理论的完全不信任态度，使他反对马克思主义方法论的整体论观点，赞成一种原子论的社会观，认为社会的结构是由行动者的唯意志的实践形成的。他的基本立场是，

变革产生于意志，这种意志在工人阶级中集体地组织起来，但也反映着现存制度的矛盾和对另一种社会的憧憬。总罢工的神话以这种方式发挥着一个幻觉系统的功能，它通过直觉激起了构成工人阶级经验整体之一部分的向往社会主义的情绪。

下面我们将会看到，虽然索列尔的著作一般说来对二十世纪初马克思主义的发展意义不大，但对意大利葛兰西的马克思主义、特别是他对唯科学主义的反人本主义唯物主义的批判，却有影响。

作为革命意识的马克思主义：卢卡奇和整体论

卢卡奇（1885——1971）是1917年后头几年里最重要的马克思主义理论家之一。他的著作涉及美学、文学、哲学、政治学和社会学等领域。卢卡奇在第一次世界大战期间转向马克思主义。他的战前著作受李凯尔特、齐美尔、韦伯和狄尔泰的影响，表现出强烈的反实证主义精神。1915年时他属于匈牙利一个知识分子小团体，其中包括卡尔·曼海姆、阿诺德·豪塞、贝拉·巴托克、佐尔坦·科伊达和米哈伊·普兰尼等人，他们都对民主与文化问题十分关心。1918年匈牙利共产党成立后，卢卡奇很快便加入该党，从那以后撰写了一系列论述马克思主义问题和现代资产阶级思潮的文章。1923年，他发表了《历史与阶级意识》（副标题是“马克思主义辨证法研究’）一书。该书因被第三国际视为非马克思主义的异端列为禁书而闻名于世，然而，却对马丁·海德格尔、让—保罗·萨特、赫伯特·马尔库塞和卢西恩·戈德曼等这样一批观点各异的思想家产生过强烈影响。《历史与阶级意识》的矛头指向第二

国际的马克思主义中居主导地位的进化论实证主义，特别是批判了恩格斯对马克思主义的贡献。卢卡奇认为，恩格斯使马克思主义从一种辨证的社会学说变成了机械论的社会学说，按照这一学说，意识成了外部力量的被动的产物，即客观条件的反映。

《历史与阶级意识》试图在整体概念和辨证方法上，把马克思的社会学说同其黑格尔来源联系起来。事实本身并不能说明问题，只有统一到整体中去才具有意义；辨证方法的基本原则是，整体高于部分，必须根据同整体的关系来解释部分。在卢卡奇看来整体对于其各个组成部分来说是第一位的，事实的意义存在于它们同整体的中介关系之中。因此，社会主义运动的“终极目标”是“同整体（即被视为一个过程的社会整体）联系在一起的，斗争的每个方面都是根据这一联系而获得各自的革命意义”。历史或真理的意义，不是存在于对资本主义的客观经验结构的研究，而是存在于对工人阶级运动是必然的历史进步的反映的理解和把握。无产阶级既是历史的主体，同时也是历史的客体。它是一个认识的主体，通过“认识某种现象……及其历史特征的现实客观性，，认识它在社会整体中的实际作用”而接近真理。“无产阶级的自我认识”（即它知道它在社会结构中处于被剥削阶级的地位）“同它对整体的认识(即它知道它的阶级地位只能从整个社会的角度、从社会生产制度和社会关系的角度才能理解）是合而为一的”。因此，对现实的认识同无产阶级的阶级地位是分不开的（卢卡奇，1971，第12——33页）。

在这些表述中，卢卡奇把马克思主义规定为一种意识形态，但它是在理论上比任何其他“思想类型”更高级的意识形态。马克思主义不是以历史客观规律和运用自然科学方法为

基础的认识体系，而是一种革命实践，个人在这一实践中成为历史过程的主体而不是客体。马克思主义完全不同于资产阶级思想，资产阶级和无产阶级虽然共处于一个社会现实——资本主义之中，但对这个现实却有各自不同的理解。资产阶级思想是极端反历史的，它接受既定的、经验的现状，因此把变革视为灾难，而不是视为整体结构原理的调节结果。相反，无产阶级思想是对现实历史环境的自我认识，这一认识包含着对既定的社会现状的否定和对作为一个整体的历史进程的“内在意义”的肯定。卢卡奇的结论是，无产阶级思想反对脱离整体过程孤立地看待客体，因此“它在客观上处在比资产阶级思想更高的科学层次上”。

无产阶级把社会理解为紧密结合的整体，而不是象资产阶级那样，“居然要在它那虚妄意识……和根本谬误中寻求真理”。工人虽从本体论上说处于优越地位，但由于资本主义生产的性质，他被变成了商品，变成了客体，因而他的经验地位只能相应地服从于社会关系转变为客体与物之间关系的这一资本主义变革。劳动力被作为物来占有这一事实，只能意味着无产阶级作为一个阶级能够形成关于其真实地位的意识。在认识活动中主体与客体合而为一：认识中的认知成分和实践成分就这样融合在无产阶级思想之中。无产阶级对社会的自我认识和以革命方式改造资本主义是同样的东西：以社会主义为方向的运动和这一运动的意识完全是一回事。认识不仅仅是附属现象，不是外在客体的简单反映，而是同无产阶级的革命实践有密切的关联（卢卡奇，1971，第2章）。

卢卡奇关于资产阶级思想和无产阶级思想的论述以及他对实证主义的全面批判，是同他对物化和异化的分析联系在一起的。他认为物化和异化是形成意识和社会学说的两个关

键因素。马克思的早期著作探讨过异化问题，但第二国际的马克思主义对此未予重视。这一方面是由于当时还读不到那些著作（好多著作是在本世纪二、三十年代以后才出版），另一方面也是由于实证主义的马克思主义本质上无法接受物化和异化这样的非科学概念。卢卡奇对黑格尔哲学和解释学有扎实的功底，因而能利用他从少数已发表的马克思早期著作（尤其是《神圣家族》）中发现的范畴去分析《资本论》。他认为物化支配着资本主义文化，“人的全部意识无不打上物化的烙印”，这是一个整体过程：

> 物化是……每一个生活在资本主义社会里的人的必然的、直接的现实。只有具体涉及整体发展中具体暴露的矛盾，并为了整体发展而自觉地意识到这些矛盾，用持续而不断更新的努力去瓦解存在的物化结构，才能克服物化〔着重号为卢卡奇所加〕（卢卡奇，1971，第197页）。

但是，在物化已经无孔不入地渗透到整个文化中去的情况下，无产阶级怎么还有可能追求真理呢？卢卡奇认为，无产阶级作为商品体现着物化的全过程，但由于它是客体，它的阶级地位驱使它向意识、即“客体的自我意识”接近，从而使它能够冲破资本主义的物质崇拜的本性。

在这些表述中，卢卡奇已经到了几乎完全放弃马克思主义的唯物主义的地步。从历史的角度看，工人并没有变成物或纯粹的客体，这是因为尽管社会的商品世界渗透了意识，使工人倾向于把社会理解为一个自然的客观事实，但在任何环境中总是存在着与物化对立的力量。假如卢卡奇的理论从历史的观点看是正确的，那么具体的工人阶级组织如工

会的发展，或者英国无产阶级反对十九世纪工厂法的斗争，便是不可理解的。在英国这个十九世纪最发达的工业社会里，工人阶级将完全受物化的统治，然而他们却开创了工业化世界中最强大的工会运动，为改善自身的经济、社会和政治地位而斗争，并且在很多情况下取得了胜利。卢卡奇关于物化是一个整体过程的观点来自他的整体论：整体高于其各部分，各部分有机地结合在一起表现整体本身的内核。显而易见这种整体概念既不是经验的，也不是历史的，而是一个历史决定论的范畴，即整体是历史过程的直接表现。因此部分同整体是对称关系，而不是不对等而矛盾的关系。

与此相似，卢卡奇在论述阶级和阶级意识时，对于社会结构同意识形态的关系持一种抽象的非历史的观点，即阶级意识等于整体："所谓某个阶级取得领导权的条件成熟，是指它的阶级利益和阶级意识使它能够根据这种利益的需要去组织社会整体"（卢卡奇，1971，第52页）。在卢卡奇看来，资产阶级思想没有"从根本上"把社会理解为一个"不可分割的整体"，而无产阶级思想力求历史地理解自身的历史使命，作为一个普遍阶级，它的行动将改变整体。卢卡奇由此区分出"心理的"阶级意识和"灌输的"阶级意识。前者由工人的经验的、日常的意识构成，是虚假的，不能把握整体。同马克思主义关于历史过程的理论相一致的"潜在的"阶级意识，才是"真正的"阶级意识。潜在意识是一个阶级对其历史地位"恰当的和理性的反应"，其条件是它必须认识到它同社会整体的关系。卢尔奇采用了一个韦伯的观点，因此他说"客观的阶级意识理论就是关于这一阶级意识的客观可能性的理论"（卢卡奇，1971，第79页）。

但是，"灌输的"或"潜在的"意识是什么呢？它显然

比日常意识更真实，因而不能归诸后者的构成因素。然而，如果不是从意识的经验形态出发，又怎样从理论上规定它呢？答案是，知识分子真正理解历史过程，这一优越地位使他们能够把无产阶级的真正意识灌输给无产阶级。在卢卡奇看来，历史带有某种经验的、具体的规定性之外的意义，不同的历史阶段无不表现某种本质，即被理解为一个整体的历史过程。由此可见，卢卡奇对实证主义的批判是以唯心主义告终的，他反对以任何证实原则或经验例证作为马克思主义学说的基础：整体不能凭各个经验的部分而建立，在整体未出现之前，不能简单地堆砌事实。既然整体不能根据经验世界来构造，而只能根据未来即历史过程的成熟来构造，那么整个社会学似乎都是多余的了。

卢卡奇的立场是黑格尔主义的，因为，如同能够真正破译历史诡秘的黑格尔哲学一样，卢卡奇的历史决定论为革命的社会主义知识分子灌输意识和把握整体意义提供了发挥才能的天地。但是，总得先认识整体，然后才能把事实统一到整体中去，而认识整体的唯一途径，不是借助于经验方法，而是承认无产阶级优越的历史地位。这种地位当然是无法加以证明的，只能当作历史真理加以接受。

文化与统治：葛兰西和领导权理论

安东尼奥·葛兰西（1891——1937）一直以二十世纪上半叶最有创见的马克思主义理论家见称。对文化问题及文化形成与政治统治的关系问题的关切，是葛兰西著作的一大特色。领导权这一中心概念已在社会科学中得到广泛应用，同异化一样为人们所熟知。葛兰西对马克思主义的解释和卢卡奇一样，强调意识和人主体在推动历史变革中的作用，反对

实证主义和任何形式的经济决定论。

葛兰西是意大利共产党的领导人之一。他被囚禁在墨索里尼的监狱里度过了其短暂一生的最后岁月。他在狱中对马克思主义学说以及马克思主义同政治学、社会学、哲学和史学的关系进行思索和评论。为避开监狱的检查，他常常使用一种省略的表达方式。自1926年被捕后，葛兰西写下了三千页的分析文章和几百封书信。给他治罪的人本想“让这个大脑停止工作二十年”，但葛兰西却以自己的行动使这一打算完全落空了。

第二次世界大战后，意大利共产党大量发表了这些文献，但为了不使该党僵化的斯大林主义立场难堪，文献发表时经常有所删节。葛兰西并没有严重背离正统的列宁主义：他同意必须有一个革命政党的观点，否定了他青年时代倡导的工人委员会是社会全面改组的基础的主张。在1919年至1921年都灵的大罢工浪潮和占领工厂期间，他的文章同列宁的《国家与革命》中关于国家同苏维埃关系的见解如出一辙。由于受索列尔的影响，葛兰西认为工人阶级能够通过自己的独立组织，从市民社会内部改变社会关系，并认为社会变革不应通过中央集权自上而下强加于人。但是，正如列宁放弃了公社国家的概念一样，葛兰西后来也改变了他对工人阶级自发性的看法。他在1924年曾说过，布尔什维主义是发展无产阶级领导权概念的第一次运动。他在《狱中札记》中更明确指出，领导权这一概念是列宁“对实践哲学的最大理论贡献”（葛兰西，1971，第365页）。但是，列宁的无产阶级专政学说连同其要有一个强有力的强制性国家机器的设想（这一直是列宁的马克思主义的一个中心思想，只有《国家与革命》是唯一的例外），同葛兰西的领导权理论是有重大差别

的，对葛兰西来说，领导权是以一个活跃而独立的市民社会为前提的，它允许“民间组织”，如教育、教会、政党、工会等，享有自治权。这些民间组织形成同意领导权的源泉。此外，葛兰西的马克思主义观点受恩格斯、普列汉诺夫和考茨基的影响小，而受拉布里奥拉、索列尔和意大利黑格尔主义者克罗齐的反实证主义思想影响大，在这一点上它同列宁主义也大不相同。

葛兰西认为，马克思主义是“绝对的历史决定论”。一切思想方式和行为方式都反映着一个全球性的历史过程。因此，只有就其反映着“真实的”历史发展而言，哲学和科学才是正确的。葛兰西称马克思主义是一种世界观（Weltanschauung），“它本身包含着建立一种整体的和统一的世界观以及建立一种整体哲学和自然科学理论所必需的一切要素……（包含着）使一个统一的实践的社会组织获得生命，也就是说，使它成为一种整体统一的文明所需要的一切”（葛兰西。1971，第462页）。现实永远是历史的，是由能动的人主体创造的：科学、哲学和马克思主义，不是存在于同主体的外部联系中的精神活动的客观形式，而是由构成实践的行动总和创造出来的。所有要素在同整体的关系中都有意义，就它们反映着整体本身的内在趋势而言，它们都是“正确的”。与卢卡奇不同，葛兰西反对自然和社会的二元论，认为自然本身便是社会的和历史的范畴。马克思主义，或者按葛兰西在《狱中札记》中的称呼，实践哲学，是处于从属地位的工人阶级渴望自我教育、渴望摆脱剥削和阶级统治而获得自身解放的集体意志的反映。历史过程不仅有经济力量造成的特点，而且有人的意志造成的特点；这种意志被组织成集体的形式，成为“经济的动力”，铸造着客观现实（葛兰西，1977，第35页）。

葛兰西对意志、对唯意志论的强调，鲜明地表现在一篇早期的重要文章里。这是他对1917年革命作出的反应，并且预言式地称之为："反对《资本论》的革命"。葛兰西在这篇于十月革命胜利后不久撰写的文章中认为，布尔什维克上台执政证明了马克思主义是一种非宿命论的行动理论，这一理论的基础是"集体意志"而不是客观"铁律"。葛兰西的早期著作总是不断强调工人阶级的自我能动性，认为以宿命论的态度接受社会主义不可避免的观点，无异于宣告无产阶级注定是消极的，只能采取防御性政治行动。在葛兰西看来，革命不是外部经济力量自动的产物，而是一个阶级确立对其他所有阶级的文化统治的结果。他说，一个"新兴阶级"一定力求通过经济、政治、军事力量以及"思想和道德领导"，确立其对其他社会阶层的权威。一切革命总是"继之以紧张的文化渗透工作"，因为新兴阶级的目标是迫使同它结盟的和从属的阶层服从它的思想。因此，统治阶级的定义就是用自己的道德、习惯、宗教和政治实践的精神全面控制市民社会的阶级："确立统治阶级就是创立一种世界观"。工人阶级要想成为统治阶级，就必须建立赢得其他阶层支持的文化。因此工人阶级的世界观——马克思主义——不是一个阶级的意识形态，而是历史内在结构趋势的反映。文化领导权是先于革命行动的，它必须通过集体的行动去创造。葛兰西对领导权（与同意和各社会阶级间的平等相联系）和统治（与强制和国家相联系）作了区分。领导权是在介于个人和国家之间的市民社会和民间组织中建立，而直接统治则来自国家机器，即政府机构的强制（葛兰西，1971，第77——84页）。

葛兰西在《南部问题的几个方面》（1926）一书中首先使用了领导权一词。他说，无产阶级"能否成为领导阶级和统

治阶级，取决于它在多大程度上成功地组织起一个联盟，使它能够把大多数劳动群众动员起来反对资本主义和资产阶级国家”（葛兰西，1978，第443页）。领导权实际上是政治、精神和道德领导的综合，取得这一领导权的阶级从捍卫自身的“团体”利益转为团结和指导所有其他社会集团。从葛兰西的著作中举出两个例子即可说明他的总的论点。他认为只有资产阶级和无产阶级寻求确立领导权。与资本主义不同，封建社会是由一个封闭的等级制度统治着，其统治阶级没有使其他社会阶级得以进入它们那个圈子的有机渠道，而是从“技术上”和“意识形态上”维持等级划分。相反，雅各宾党人这个特定的社会集团由于代表了一切反对旧政体的民众力量，组织起了全国性的民众的集体意志，因而发展成一个领导权阶级。因此，雅各宾党人虽然具有某些同发展中的资产阶级生产资料相联系的经济功能，但它还是超越了单纯经济的发展阶段，进入拥有自己的政党和世界观的伦理—政治的发展阶段。

葛兰西关注的当然是先进资本主义国家革命的可能性。他对领导权的分析表明，工人阶级不但是占压倒优势的资产阶级意识形态的消极的牺牲品，而且主动地默认资产阶级社会的持久延续。西欧的市民社会比较强大，使资产阶级能够通过同意实行统治。葛兰西强调，领导权并非完全建立在同意上，而是同意和强制相结合，即一种不让暴力占上风的制衡。资本主义社会形态不能被肢解成一些完全分离独立的组织，因此市民社会和政治社会的划分不是绝对的。葛兰西指出，即使属于市民社会的教育组织，也要在经济上和意识形态上依赖国家。葛兰西站在黑格尔主义的立场上赞同国家的伦理作用，国家虽然保护统治阶级的经济利益和政治利益，但它有助于建立各种社会组织从而使市民社会得到加强。这

就是葛兰西表述（国家）相对独立问题的方式：国家不仅仅是一个阶级用以压迫另一个阶级的结构，也是复杂的现代社会赖以建立并取得合法性的手段，不是通过阶级意识形态，而是通过资产阶级世界观。

葛兰西的马克思主义总的精神是反对任何形式的简单化：文化并不仅仅是阶级的文化，国家也不仅仅是一个阶级的国家，同意并不是虚假的意识。领导权意味着被统治者和统治者之间的民主关系，意味着存在能使从属集团表达和保护自身利益、建立自己独特文化的组织。因此，革命不仅是夺取国家机器和把经济力量转移给一个新的阶级：无产阶级革命是一个群众参与的过程，是一个阶级在执行集体意志。这个阶级的文化使它能够成为一个扩大市民社会及其民主结构的行动主体和领导力量。

马克思主义和知识分子社会学：葛兰西

葛兰西的知识分子理论是他为研究现代社会和领导权过程的社会学作出的最重要贡献之一。在葛兰西看来，知识分子对意识形态和同意的形成起着关键性作用。知识分子在社会聚合方面的功能，并不亚于社会结构。马克思主义未能在先进资本主义社会取得成功，提出了领导作用问题和知识分子在社会整体中的功能问题。

葛兰西不同意智力活动为某一特定阶级所固有的观点，他对知识分子的定义作了社会学的解释。他认为，智力活动是社会中人人皆有的属性：

接受“知识分子”一词的“最大限度”是什么呢？

能不能找出一个统一的标准，用以公平地说明各式各样、不可比较的知识分子的活动的特征，同时又能把这些同其他社会集团的活动从根本上加以区别？我认为，最通行的方法的错误就在于，它是从智力活动的本质中，而不是从智力活动……在其中各得其所的社会关系系统的总和中，寻找这种标准。人人都是知识分子……但不是人人都在社会中履行知识分子的功能（葛兰西，1971，第8——9页）。

葛兰西反对“伟大的知识分子”这种唯心主义观点。他是从知识生产和劳动功能的角度去说明知识分子的。在谈到意大利哲学家克罗齐时，葛兰西称他为代表统治阶级利益的意识形态“建筑师”，尽管“利益”和“意识形态”不能机械地等同于阶级立场。知识分子生产知识和意识形态，后者绝不只是阶级利益的简单反映。作为一个社会阶层，知识分子的发展比其他社会集团缓慢，他们虽然表达统治阶级的利益，但同时也表达整个民族的文化传统。然而资本主义的发展产生了一种新型知识分子——有专门技术的组织者和专家，他们渐渐取代老式的、传统型的、即通过各种国家机构组织社会的知识分子。

因此葛兰西把知识分子定义为在生产、文化和社会管理领域发挥组织功能的人，这一观点同实际上把社会分为上等统治阶级和下等被统治阶级的、例如帕累托的精英循环论或莫斯卡的统治阶级理论等精英主义观点完全相反。葛兰西的知识分子理论的基础是，他认识到了资本主义社会日趋集权这一特定的历史发展——全民教育制度、地方和全国文官制度、教会和各种职业的增多、特别是国家机器的迅速发展。在葛兰西看来，某些经济上的“团体”阶级——其狭隘的自

身利益完全由阶级地位决定的阶级——只有先成为领导权阶级，才能变成统治阶级。知识分子在这一过程中起着关键作用，他们把一个阶级的基本经济结构和基础，同范围更广的各种文化组织联系起来：

> 任何一个社会集团，当它在经济生产世界中的基本功能这一初始领域中获得存在，便会在它自身存在的同时有机地产生一个或几个知识分子阶层，他们赋予这个集团同质性，使它不仅认识到它在经济领域的功能，也认识到它在社会和政治领域的功能（葛兰西，1971，第5页）。

葛兰西认为，各社会阶级并不培养各自专有的知识分子。一个争取领导权的社会阶级，必须使自己从最初无定形的结构转变为一个同质的、意识形态上一致的集团，能够利用自己的知识分子盟友提出带普遍性的理论。知识分子的定义是从结构、功能和意识等几个方面加以规定的。

葛兰西把知识分子分为：组织型的知识分子和传统型的知识分子。组织型的知识分子属于那些谋求领导全社会的社会集团，他们是“合法性专家”。他们的出现是生产方式变革的结果。组织型知识分子表达一个阶级的抱负，但本身不是一个阶级。相反，传统型知识份子是在一个“不间断的历史连续性”过程中发展的，不象组织型知识分子那样同生产方式有密切的关系。传统型知识分子的特点是具有类似等级制度的结构，他们自认为独立于统治阶级。传统型知识分子是个中介阶级（inter—class），依存于社会的延续性，把过去和现在联结为一个历史的连续过程。组织型知识分子提出同过去明确决裂的观念。传统型知识分子包括教士、律师、教师和医生，他们具有维持一种社会形态同另一种社会形态的连续

性的功能。葛兰西举出十八世纪法国的僧侣，他们由于具有教育功能和垄断宗教意识形态的功能而使自己转变为土地贵族的组织型知识分子。葛兰西的观点是，任何争取确立领导权的阶级必须征服和吸收传统型知识分子。在意大利，资产阶级未能开创一个“领导权阶段”，仍然处在团体水平上，因此它利用皮埃蒙特（北方的君主国）作为统治工具。在德国，容克保留着独立的经济和政治基础，成为资产阶级的传统型知识分子。

葛兰西的例子都是假设。他未能对知识分子和社会结构的复杂关系进行经验研究。他主要是想从理论上说明，尽管一切社会集团都必然与不同类型的知识分子建立关系，但只有政党能够完成把组织型知识分子同传统型知识分子结合起来的任务：“政党完成这一功能，大大有赖于它的基本功能，即精心培养自己的成员——作为‘经济’集团产生和发展起来的社会集团成员——使他们成为合格的政治知识分子，即有能力领导和组织一体化社会（包括市民社会和政治社会）有机发展所必须的一切活动和功能的知识分子。”（葛兰西，1971，第16——17页）。任何经济的社会集团——土地所有者、工业家、无产阶级——只有通过在政党结构内使两种类型的知识分子相结合，才能超越“他们各自的一定历史发展阶段”，成为国家和国际活动的执行者。

知识分子作为“上层建筑的职能人员”，在文化领域和生产领域之间起着协调作用。他们提出群众认为合理而“自愿”接受的思想，因为这些思想不只是反映统治集团的阶级利益总和。从这个意义上说，知识分子是社会领导权的“组织者”。葛兰西强调他们在西欧市民社会领导权结构中的重要作用；因为在这些社会里直接统治的形式已不多见。葛兰

西的知识分子社会学不是悲观主义的：他并没有把现代资本主义看作是一种群众社会，虽然他也看到官僚化和集权趋势，但他认为现代资本主义社会是一个由各种独立的“民间”组织（政党、工会、教会、职业联合会等等）所组成的复杂结构，而这些民间组织乃是（统治得到）同意和社会领导权赖以形成的基础。市民社会的活力和领导权的持久性，使知识分子能够在先进资本主义国家中履行合法性的组织者和专家的功能，而无须组成一个自上而下统治社会的特殊精英集团。由此可见，无产阶级作为一个争取领导权的新兴阶级，必须向市民社会广泛传播具有自己特色的价值观念和文化，但不是作为单纯的工人阶级的思想或利益，而是已经普遍化了的价值观念和文化，即作为一种世界观的社会主义，从而使整个社会尤其是传统型识分子主动地承认社会主义基本原理的合法性和历史必然性。

在葛兰西看来，知识分子也有着与领导权相联系的功能等级结构。最上层是创造型的知识分子，他们创立世界观、意识形态和理论体系。基层是管理型的知识分子，他们的功能是传播现行领导权的价值观念和文化。最后，处于中间层的是组织型的知识分子，没有这批人，任何统治集团都难以为继。在强大的市民社会中，创造型的知识分子更为重要，他们使若干阶层或集团结合为一个“历史集团”（如英国的工业家和贵族，德国的容克和工业家）。葛兰西强调说，如果创造型知识分子背弃了领导权，就会出现“组织”危机、权威危机和社会解体的可能性。创造型知识分子在结构和意识形态方面比次一级的知识分子更为重要，虽然这些下层集团也具有社会领导权正常发挥作用所必需的功能，因此也必须被吸收到统治的知识分子集团中去。由此可见，在向社会

主义过渡时，知识分子必须表达工人阶级和同盟集团的意识：葛兰西用“集体知识分子”来表述政党这一概念，它是使群众的创造性活力同组织型知识分子的组织和指导功能结合起来的组织。知识分子对于社会主义变革是至关重要的，这里所涉及的不是党自上而下地统治群众的问题，而是党同人民的辨证的和民主的关系问题。这种表述虽然同独裁主义和精英主义相对立，但它并没有回答一个问题：以集权制和集体主义意识形态为基础的社会主义社会，怎么能保留独立的市民社会以及具有独立性的知识分子。从这个意义上说，集体知识分子会使人认为，在葛兰西的以群众能动性和群众文化构成的民主社会主义总概念中，包含着某种极权主义成分。

卢卡奇和葛兰西论社会学

卢卡奇和葛兰西都把马克思主义说成是一种世界观，它同“新兴的”产业工人阶级有机地联系在一起。作为无产阶级革命的科学，马克思主义表达了人类文化的积极因素——实践。通过实践，人主体创造了必然的历史变革。这两位著述家都了解社会学领域的进展：卢卡奇熟知齐美尔、韦伯和桑巴特的著作；葛兰西对社会学的政党研究和方法论问题有浓厚的兴趣，熟悉莫斯卡、米凯尔斯、帕累托和韦伯的著作，更不必说十九世纪的实证主义传统了。

葛兰西和卢卡奇都倾向于把社会学和实证主义混为一谈：批评社会学排除能动主体而强调支配社会和个人的外在客观规律。在卢卡奇看来，社会学把对象作为既定的加以解释，把历史过程变成外在的自然力。由于意识被归结为经济结构的消极反映，社会世界因此被物化了。在资产阶级思想

中社会世界和历史世界都被物化，这使它不能把握构成社会和整体的不同因素之间的联系：社会是一个处在不断变化过程中的总体这种思想在资产阶级社会学里是不存在的。资产阶级思想把社会知识划分为独立的研究领域——政治经济学、史学、法学、社会学，因此无法深入到可见事实的表面之下，确定这些事实同整体的关系。卢卡奇断言，专题研究方法对整体中某个因素进行的细致的数量研究，构成了社会学局限性，决定着它作为一种意识形态的地位。一切事实都要根据整体的历史过程，根据其客观可能性去解释。

葛兰西同样批判了实证主义社会学把社会关系简化为不可违反的自然规律的作法。他特别反对米凯耳斯一类社会学家，因为他们假设存在着使群众处于无能和消极地位的组织"铁律"。领导权是意识、社会行动和意志对外部条件的胜利。葛兰西说："结构不再是一种压迫人、把人同化和使人消极的外部力量，（而是）被转变为自由的工具、建立新的伦理—政治形态的工具和新的首创精神的源泉"（葛兰西，1971，第367页）。葛兰西出于同拉布里奥拉一样的理由反对社会学：它不能把握整个历史过程。拉布里奥拉首创了实践哲学一词，把它当作历史唯物主义的"本质"，认为它是弥漫于全部历史的和社会的个体中间的"内在哲学"。作为一种实践哲学的马克思主义不能被降低为社会学；在葛兰西看来，社会学是一门力求用自然科学方法发现社会事实及其因果关系和社会体系一般规律的科学，马克思主义作为一种世界观，不能被图解为通过发现固定的客观规律而建立的外在的知识体系，因为这种立场是以历史主体的消极性为前提的。但是葛兰西也承认统计学是有价值的，从社会计划的角度看，尤其是这样。葛兰西对他所理解的社会学的主要攻击

是，社会学把所有统计学规律和以这些规律为基础的预测，一概视为自然现象，它忽视了所有社会组织中的本质成分，即集体意志。现实通过实践处于不断的变化之中，对各种行动的后果或各种因素之间的作用不可能进行科学预测：只有在一个人采取行动从而影响"被预测的"结果这一意义上，人们才能够进行预测。

既然不存在象自然科学规律那样能帮助预测的社会学规律，因此也不存在什么"马克思主义社会学"，因为现实永远是被创造出来的现实，而历史过程是无产阶级的自我认识行为。在卢卡奇和葛兰西看来社会学使理论脱离了实践：客观规律和客观事实只存在于包含着某个历史主体积极参予的过程之中。归根到底，卢卡奇和葛兰西认为历史认识不可能仅仅是经验社会学的产物，经验研究必须受历史决定论和人本主义的指导。

在马克思主义内部，也有人试图把马克思主义变成一种社会学体系或理论，这就是奥地利马克思主义学派（此词为美国社会主义者路易斯·鲍丁所创，用来指第一次世界大战前奥地利马克思主义运动中一批活跃的年轻马克思主义者，最著名的有马克斯·阿德勒、奥托·鲍威尔、鲁道夫·希法亭和卡尔·伦纳）和布尔什维克主要理论家尼古拉.布哈林。布哈林写的一本教科书《历史唯物主义》，副标题是"一种社会学体系"。该书1921在俄国出版，对培养苏联国内外主要马克思主义者起过影响。卢卡奇和葛兰西都曾同布哈林（1888——1938）进行过论战，这显然是由于《历史唯物主义》在马克思主义者中间比奥地利马克思主义者（他们无论如何都不属于第三国际）学术气味较浓的著作有更大的思想影响。

卢卡奇和葛兰西批评《历史唯物主义》，是因为它把马克

思主义分为包括史学和政治学的自然主义科学社会学和包括认识论的哲学唯物主义两部分。布哈林是最早把历史唯物主义解释为社会学的马克思主义者之一。他希望借鉴韦伯、齐美尔、米凯耳斯等人的方兴未艾的社会学，把二十世纪的马克思主义同二十世纪的社会学加以调和。他对“无产阶级科学”和“资产阶级科学”加以区分，前者吸收了后者的科学见解。但正如卢卡奇和葛兰西在批评中所强调的那样，布哈林的马克思主义观企图把辨证法简化为独立于人的意识，客观地发生作用的普遍运动规律，因此它近乎是“资产阶级的自然科学唯物主义”。卢卡奇在批评中认为，布哈林的理论把整体范畴从社会科学中排除出去，历史过程不再被作为一个统一的整体去把握，对部分同整体的关系作了机械的和实证主义的理解。特别是布哈林关于社会是一个有其平衡规律的系统的观点，把人的行动和人的关系纳入一种基础的和具有支配作用的外部结构，这同孔德和帕累托的提法十分相近。卢卡奇对布哈林的唯科学主义以及他不加批判地接受社会科学预测所提出的批评尤为激烈：只有实践，而不是基于统计的未受干扰的事实：才能证明现实是由人的行动和人的意识所改变这一经验命题。卢卡奇的结论是，布哈林的社会学化的马克思主义不过是一种“消极的”唯物主义，它使能动的主体脱离了历史过程整体（卢卡奇，1972，第135——142页）。

葛兰西也批评布哈林的科学主义，认为他未能理解一切客观经济现象和社会学现象都来自社会关系、人的活动、价值观念、文化和意识。葛兰西认为，布哈林的系统观把社会拜物教化和实体化了。布哈林认为，社会是一个于其各部分总和的系统；使各部分变成一个整体的、不是（卢卡奇的）意识形态或（葛兰西的）领导权，而是一个不同成员相互作用的系

统。主体是按这一方式发挥作用的，但是要受外在力量的严格制约。布哈林说："每个人在其自身发展中……都被填人各自环境的影响，恰如香肠的肠衣内填入肉馅一样……他象海绵一样吸受新的印象……每个人实际上都充满了社会内容。社会影响聚集为一个小单位，集中体现在每个人身上"（布哈林，1969，第98页）。从这段话里可以十分清楚地看出十九世纪实证主义社会学同布哈林的马克思主义社会学的相似之处。社会是由不同结构组成的有机体；系统支配着个人，个人则通过机械的相互作用方式同别人联系在一起。在物质、经济"基础"同社会文化之间，存在着对应关系；文化组织、意识形态和意识是没有任何独立性的附属力量。系统在正常情况下以平衡状态存在，道德习俗通过协调人的行为防止社会解体，以利于保持平衡。但是，阶级利益和冲突根源的存在必然导致调整和变化，并最终激发为革命。

关于布哈林的机械而抽象的社会观，其要害就在于，它未能从整体上创立一种市民社会及其组织的理论。只有通过市民社会，社会行动才能出现，价值观念才能产生，文化、从而社会个人、社会集团和社会阶级才能转化。在布哈林的表述里，人主体是被动的，是外部力量的产物；社会变革是系统内部平衡崩溃的结果，必然的调整和新的系统平衡发展的结果。这种超历史的、极其抽象的和机械的社会观，与帕累托的《精神与社会》有惊人的相似之处，后者希望创立普遍的社会理论，但不对任何一个社会及其结构成分进行细致的经验研究。布哈林的著作是抽象地思考出来的，它未能理解——用马克思和恩格斯的话说——"市民社会是所有历史的真正源泉和舞台"。

马克思主义和社会学：奥地利马克思主义者

把布哈林的著作同奥地利马克思主义的明确的社会学马克思主义作一比较是很有意义的。与布哈林不同，奥地利马克思主义者着重于研究资本主义的特定发展，它的阶级结构和国家制度：他们同韦伯相似，认为市民社会正在变化，阶级和职业结构正在导致一个包括伦纳所谓的“服务阶级”（管理人员和领薪雇员）的广大的中间阶级的产生，导致以私有财产为基础的权力关系向官僚制度的权力关系转变。这个学派最重要的经验研究成果大概是希法亭的《金融资本》。列宁在《帝国主义是资本主义的最高阶段》中，把现代资本主义描绘为在受卡特尔、托拉斯和垄断组织支配的结构内金融资本和工业资本的结合，就是受到了该书的影响。希法亭强调干涉倾向日益严重的国家的作用，这种作用阻止了资本主义经济规律产生导致危机和崩溃的效果：他的“有组织的资本主义”的论点强调民族国家同私人资本的密切关系。因此国家同市民社会的关系也很接近正统马克思主义的表述：奥地利马克思主义者虽然认识到作为一种社会形态资本主义正在改变性质，但他们不是把国家解释为市民社会的寄生体，而是社会整体的必要因素，因此他们未能理解集权国家的意义。

他们没有从理论上把市民社会作为社会学的研究对象，这实际反映在奥地利马克思主义者对工人委员会的分析中。第一次世界大战结束后，这种组织在奥地利得到了迅速发展。这种工人阶级的强大组织向国家对市民社会的统治提出了挑战。然而，奥地利学派把它们理解为以民主方式组织起来管

理生产的管理组织。对委员会运动是从工业民主角度进行说明的，它是“使群众同国家的关系发生一场彻底革命，唤醒首创精神，鼓励工人采取最富有成果的自发行动的一个途径”（伯托莫尔和古德，1978，第165——167页）。由此可见，奥地利马克思主义者所鼓吹的社会主义纲领显然是进化论的，即为了公共利益而接过并运用国家机器；市民社会把国家机器收回并使其消亡的观点是不存在的。

虽然奥地利马克思主义者是从经验主义角度去重视资本主义内部的变化，但他们也得出了同布哈林和正统马克思主义相似的精英主义结论。群众是十分消极的，人主体受外部力量的决定，对于变化不起决定性作用。他们赞成自然科学和人文科学的统一，在方法论的取向上明确反对韦伯和齐美尔的理解（verstehen）方式：“自然和社会……都包含着作为一个整体的各种事件的因果规律……社会科学的观点……从逻辑上说同自然科学的基础相同”。作为“一门关于社会存在和社会事件的自然科学”，马克思主义研究受规律支配的现象的相互关联性。奥地利马克思主义者的科学研究方法论同他们的社会改良主义之间的关系，在阿德勒的马克思主义观中暴露出来；马克思主义是“一个社会学的认识体系”，它把社会主义建立在“对社会生活事件的因果认识的基础上”。马克思主义和社会学“是一回儿事”，是关于“社会生活的规律及其因果发展的”科学，它力求“把资本主义向社会主义的发展归结为有因果必然性的事件”）伯托莫尔和古德，1978，第60——64页）。奥地利马克思主义者把社会定义为“社会化的人”，把这一范畴变成一个先验的概念，看作一个既定的常数，一个通过人的意识自我显现的因素。这样一来，社会发展中人的能动因素便在一个潜在的固定结构中消失了。

结　论

使马克思主义同社会学结合起来或使马克思主义转变为一种社会体系或理论的各种尝试，都由于马克思主义未能从其自身的结构中发展出有关市民社会的恰当的社会学理论而失败了。市民社会的组织和人主体的作用，被生硬地套入一种内在的和历史的经济决定论的模式。马克思主义的研究对象并不是古典社会学的研究对象。古典社会学的许多基本原理虽然是反民主的、精英主义和决定论的，但它力求从市民社会复杂的多维结构在前工业社会向工业社会的转变中的发展，去理解和把握这些结构。马克思主义强调新兴工业资本主义社会制度的集权的、集体主义的性质，倾向于把市民社会纳入到历史决定论中去（卢卡奇、葛兰西），或者纳入到经济基础结构和社会制度的因果规律中去（布哈林）。葛兰西对市民社会的理论说明使他的著作具有社会学意义，但他的历史决定论使这种说明又回到了正统马克思主义。二十世纪初的马克思主义思想无法解释工业资本主义的复杂性：马克思主义理论家日益转向社会学，以便掌握那些马克思主义著作中没有的关于社会结构和社会变迁的概念和理论。

其结果之一是，马克思主义本身有了令人疑惑的性质：马克思主义思想在多大程度上能够吸收社会学的概念而又保持马克思主义的本色？如果马克思主义变成一种社会学体系，它作为一种革命科学的地位会发生什么变化？在马克思主义后来的发展中出现了很多这类问题。然而，由于二十年代苏维埃国家的巩固以及第二次世界大战后东欧类似的极权主义制度的形成，马克思主义和社会学分道

扬镳了。马克思主义成了斯大林主义的同义词，而社会学成了多元论和民主主义的同义词。第三部分将对这些问题加以探讨。

第三部分

现代社会学

第八章

功能主义

功能主义作为一种明确的方法论和社会理论，首先是起源于孔德、斯宾塞和迪尔凯姆的著作，其次也起源于十九世纪末二十世纪初的人类学，特别是A·R·拉德克利夫—布朗（1881——1955）和布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（1884——1942）的著作。常有人指出迪尔凯姆对社会学功能主义的发展具有重要影响，因为他认为各种社会组织的存在，仅仅是为了满足特定的社会需要。他认为“一切道德体系”都构成“一种社会组织的功能”，除了“反常情况外”，每个社会都建立某种发挥适当功能的道德（迪尔凯姆，1953，第56页）。在《社会学方法原理》一书中，他明确指出，某一社会事实的功能从其必然产生对社会有用的效果来说，都是社会的。因此：

> 在解释一个社会现象时，对于使它产生的有效原因和它所完成的功能，必须分别加以研究（迪尔凯姆，1982，第123页）。

对迪尔凯姆来说，原因和功能，特别是与社会的团结和使社会保持为一个有机整体有关的原因和功能，都同一定的目的联系在一起。迪尔凯姆整体论的功能主义在力求解释社会事实时，不仅重视它们由以存在的原因，而且揭示它们“对建立……普遍和谐”的功能（迪尔凯姆，1982，第125

页）。因此，迪尔凯姆在分析分工时，把产生分工的有效原因规定为日益增强的道德密度和物质密度（moral and material density），把它所满足的社会需要规定为它的功能，即使现代工业社会的结构达到整合。

迪尔凯姆特别致力于证明，社会事实的功能是道德的功能。各种社会组织“正常”运转以促成社会团结的目标。因此道德是一个社会功能结构，反映着作为一个整体的社会的集体良知。教育和宗教在这方面发挥着增进使不同的个人整合到社会集体中去的道德价值的功能。同样，犯罪作为所有社会的“正常”和“健康”的标志，其功能是增强集体意识及帮助“道德和法律的正常发展”。迪尔凯姆认为，犯罪行为的存在是集体良知灵活性的标志。正常的犯罪水平标志着集体良知中不存在足以“制止”社会内部一切“不规行为”的整体性权威。犯罪本身反映着存在使个人表达作为个人的自我的社会条件：“如果没有犯罪，这种条件将不会得到满足……集体意识就会达到史无前例的紧张程度……道德良知所享有的权威绝不应该过份，不然便没有一个人敢于攻击它，它将很容易僵化为永恒不变的形式。”因此，犯罪的存在说明集体意识还没有强大到足以毁掉一切个人感情和创造力（迪尔凯姆，1982，第101页）。

迪尔凯姆研究组织的功能方法，仍然囿于十九世纪的进化论，倾向于强调社会共时的、结构的一面，而忽略其历时的、创造的和历史的一面。社会是一个有分化的统一整体，其不同因素发挥着互为依存的功能，以维持其复杂的统一性；这种社会观的结果是产生了各种抽象的、超历史的社会类型学，如机械的团结和有机的团结，从而使“功能”脱离了“发展”。马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗大体上也持

这种观点，他们在对太平洋部落社会（特洛布恩德和安达曼岛民）的研究中，反对进化论的和散播论（diffusionsit）的方法，主张结构和系统分析。他们并不提出这种特殊制度或习俗怎样产生的问题，而是探索它们如何适应一个更大的环境，部分同整体如何相联系。同美国的文化人类学和德国的人种学不同，二十世纪初英国的人类学创立了一种独特的社会学方法，用来分析社会结构，把社会解释为一个统一的整体。

拉德克利夫一布朗尤其不屑于探寻起源，即各种制度与习俗的历史。他认为每一种文化都是“普遍规律或功能”在其中的运转的“一个功能相互联系的系统”（拉德克利夫一布朗，1952，第180页）。马林诺夫斯基宣称，人类学应该研究群体生活中社会、文化、心理诸因素的整体，“因为它们相互交织在一起，不考虑所有其他因素，就无法理解任何一个因素”（马林诺夫斯基，1922，第XVI页）。根据这种方法对巫术的分析是，在原始社会它“使原始文化中任何其他因素都不能使其满足的”需要得到了满足，因而在原始社会中发挥着“不可缺少的功能”，而葬礼的功能“是它在社会整体中发挥的作用，因此对维持结构延续作出的贡献”。在拉德克利夫一布朗看来，一个社会系统，即“一个社会的整个社会结构同社会习惯的整体，一起”构成了“一个功能的统一体”，在这种条件下所有各组成部分“以一种充分和谐和内部一致的方式发挥作用，也就是说，它们不造成既无法解决也无法控制的持久冲突”。因此文化是一个统一的整体，要想解释任何信仰、准则、习俗或制度，就要从功能方面把此种因素同作为一个系统的文化结构联系起来进行分析（拉德克利夫一布朗，1952，第9章）。

这种社会模式强调的是和谐和一致的因素，不是冲突和矛盾的因素。一个系统的功能的统一，是从社会秩序的角度加以规定的。用整体论的观点解释社会使功能主义具有这样的含义：系统中的一切必须发挥有利于整体的功能，因此以冲突为基础的变化必须被理解为对系统基础本身的威胁。功能主义易于被看作一种保守的社会学理论，主要因为它所重视的是整合以及把社会类比为人类有机体，结果把社会的“健康”等同于社会秩序，而把社会的“疾病”等同于社会冲突。因此《论劳动分工》一书的主要目的在于把发达社会中日益加剧的社会分化同社会整合的要求加以协调，这种社会整合乃是控制“无法满足的要求和欲望”的手段。迪尔凯姆认为，分工就象人类有机体中的因素一样，是促进统一的正常功能，而其“反常”形式的功能则造成纷争和冲突，从而导致广泛的失范状态。迪尔凯姆的整体论功能主义虽然特别重视社会秩序问题，但仍可以看作是创立一门客观的社会学的一次尝试，它反对主张社会是由个人所组成的唯名论社会观，反对用心理因素解释社会现象。

表现在迪尔凯姆社会学中的功能主义的早期发展，在二十世纪初欧洲社会学的主流中很难说是一种重要的现象。早期的美国社会学家，象阿尔比恩·斯莫耳、罗伯特·帕克、查尔斯·库利和W·I·托马斯等人，都为塔尔德的个体心理学方法和齐美尔的社会交往理论所吸引。当然，这两位学者都曾受到迪尔凯姆的批评，他认为他们没有把社会理解为一种集体现象。美国的个人主义同经验主义和社会心理学相结合，实际上阻止了一种社会理论以欧洲社会学家的方式发展。不过美国在三十年代出现了一种具有教条化马克思主义形式的集体主义社会观，虽然它没有在美国的知识分子文化中建立

坚实的根基。第二次世界大战后，社会学的功能主义发展成为主要的社会学范式，这是美国的社会学提出的第一种整体论社会观。金斯利·戴维斯在《人类社会》（1949）一书中，从宏观社会学角度解释社会，并把重点放在整合、生存以及部分对整体的关系上，在塔尔科特·帕森斯（1902——1979）的著作中，功能主义变得更有条理，成为一种系统分析的方式。

在早期美国社会学居主导地位的个人主义的社会心理学理论向战后反心理学的整体论观点的转化中，塔尔科特·帕森斯是一位重要人物。帕森斯是创立一种把社会理解为一个整体的系统的社会理论，用以同反对理论的社会学经验主义主导模式相对抗的第一位美国社会学家。但是帕森斯在三十年代的著作——《社会行动的结构》(1937)是其最高成就——严格地说根本不是功能主义的，而是对反功利主义的唯意志论行动理论的一种发展。他在这些著作中特别推崇韦伯和迪尔凯姆，认为他们洞察到社会整合是以社会成员认为合法而接受的共同规范和价值观念为核心而形成的。

帕森斯的行动理论明确地把马克思放在社会理论发展史的一个无足轻重的地位上。在美国人的价值观念正经受严峻考验的历史时期——三十年代的大萧条——他强调对中心价值观念的需要，帕森斯的唯意志论对于他视为决定论的马克思主义阶级冲突不可避免论、阶级意识形态和阶级斗争学说持明确的反对态度。在帕森斯看来，解决社会混乱有赖于促进那些使社会结合为一个紧密统一体的道德价值观念；帕森斯重视行动的意志的一面，强调个人采取行动从而创造出社会再生所必需的条件的必要性。

但是，在第二次世界大战结束后，以“社会学系统理论

目前的地位与展望”(1945)一文为起点，帕森斯的行动论变成了一种抹杀唯意志论因素的系统论。在《社会行动的结构》里，帕森斯的起点是“单位”行为（“unit” act），而在《社会系统》(1951)等书中，起点成了“经验系统”和社会结构，特别重视“行动者的动机同使行动系统达到整合的规范性文化标准的统一”。帕森斯在后来的著作中，愈益试图在一个用反唯意志论的功能主义观点规定的系统框架内，把行动者和结构联系起来。

到了五十年代，社会学的功能主义日益不再被人看作仅仅是诸多社会学方法之一，而是被视为唯一的社会学方法。1959年，金斯利·戴维斯在题为“作为社会学特有方法的功能分析的神话与人类学”的文章中宣布，功能主义根本就是一切社会科学所使用的方法，无论他是否自称为功能主义者。他指出，功能主义是一种把部分与整体、部分与部分相联系的方法，是作为任何科学的特征的一种方法，如果“有功能主义方法的话，那它不过就是社会学分析的方法”。但是功能主义的批评者则认为，功能主义远不是一种客观中立的社会科学方法论，它不过是保守主义意识形态的一种反映而已。社会学的功能主义企图解释社会稳定与社会秩序的必要性，因而无法对社会变迁和社会冲突提出恰当的分析；作为过程和结构的社会，其历史基础在一个关于社会团结和社会共识的静态中消失了。阿尔文·古尔德纳在其对帕森斯的长篇大论的批评中曾写道，功能主义“同赞成保留特权的情感是不谋而合的……（它是）一种把维护社会秩序作为中心问题的社会理论”，因此“在意识形态上更投合有较多东西可以失去的人的口味”（古尔德纳，1971，第253——254页）。

古尔德纳对功能主义的批评，尤其是他对帕森斯著作的

批评，同五十年代C·赖特·米尔斯的批评颇多相近之处。米尔斯把功能主义看作反映美国资本主义占支配地位价值观念的“大理论”的一个典型，它不可能说明社会中的权力现实。例如，米尔斯在《社会学的想象》（1959）一书中分析帕森斯时认为，被帕森斯视为一切社会系统的基础的“规范的秩序”，归根到底无法解释所有社会总有一些人作主而另一些人服从这个简单的事实：帕森斯的理论认为个人是通过一种社会共识来管束自己，这种共识先于任何关于同意可能受到操纵的考虑而存在（米尔斯，1959，第2章）。

一般而言，这些批评都搞错了一点：对后期的帕森斯使人主体在社会理论的框架中消失提出异议是一会儿事，而指责功能主义对权力缺乏实质的关注则是另一会儿事。对于功能主义，是不能以其忽视社会中的权力，忽视社会冲突和“既得利益”问题为理由而加以轻视的。帕森斯的著作对冲突和权力的根源有很多论述，他的论点是，他在解释社会秩序时，同时也重视那些可能引起社会动荡——即缺乏内聚力——从而可能导致社会变迁的因素。从任何社会学理论都必须把动态分析和静态分析相结合这个意义上说，帕森斯的以上论点是令人信服的。R·K·默顿正是基于这种精神论证说，社会学的功能主义远不是一种保守的意识形态，它能够指出某些特定制度在满足社会的集体需要方面的缺陷、弱点和“功能不良”，从而成为激进的和批判的理论。“功能变更”、“反常功能”、“运动中的平衡”一类概念的引进，以及一部分功能主义著作对“社会冲突的积极功能”及其在系统变化中的创造性作用的确认，已使得指责功能主义是一种关于系统维持与聚合的理论的普遍批评有所减弱。所以默顿认为，功能主义从方法论角度讲是中立的，只因为政治动机

才染上了意识形态色彩。他写道，功能分析不一定非要信奉任何特定的意识形态，这“并不是说功能分析的著作中不常有这种明显的信奉”，而是说他们“从外部进入功能理论，而非为其所固有”（默顿，1957，第38——43页）。

那么，社会学的功能主义是什么呢？

社会学功能主义：一般特征

社会学功能主义的基本特点可以简单地概括为以下几点：

1.社会是整体，是各部分相互联系的系统。各部分只有在同整体相联系，在系统内发挥一定功能时才有意义。因此社会是一个各种因素相互依赖的系统，所有这些因素都对这个系统整体的整合与适应发挥一份作用。所以社会的因果关系是多重的和互为关联的。

2.作为一个社会学概念源于帕累托的系统概念，是一切形式的社会学功能主义的中心概念。部分对整体的功能关系，使功能主义同其他整体论的方法相区别。社会因此被定义为各种因素所组成，有固定形式的结构。功能主义的出发点是作为整体的系统，以及使其生存、演化和发挥适当功能的基本要素。系统功能主义同一般的功能主义又可作一区别：系统功能主义是以一切因素都对维持整体发挥作用的假设为起点，而一般的功能主义仅仅重视不同成分的经验功能，这些成分可能有助于、也可能无助于维持整体。但两种功能主义都注重默顿所说的“可观察的客观结果”，而不是“主观意向”（即动机和意图），只有前者实际构成功能的基础。

3.组成社会系统的所有因素，就它们发挥着同系统的“需要”相关的特定功能而言，都是不可缺少的。帕森斯的功能主义提出了社会系统的功能先决条件的概念，它“泛指那些任何社会若想生存就必须具备的东西，换句话说，它是维持有关系统所必须的一般条件”。功能先决条件包括个人同环境的正常关系的提供、角色划分和角色分配、交往、共同的认知取向和互为联系的的目标、规范化的手段管理、对感情表达的管理、社会化以及异常行为的社会控制。在这些功能先决条件中，有许多为任何社会观所包含，因此无须赘言：所有社会都必须有社会化的方式和交往手段，不然社会作为一个概念将是不可理喻的，无论理论的立足点是功能主义、社会行动、社会学唯名论还是马克思主义。但是帕森斯把这些先决条件重新概括在四个名目下：适应（Adaptation）、目标的获得（Goal Attainment）、整合（Integration）以及模式的维持（Latency）（简称AGIL）。适应是指根据系统的需要改变和控制环境以使系统适应其环境的活动；目标的获得是指运用资源以获得特定目标和用各种方法寻求这类目标；整合是指系统的团结，即它作为一个聚合的整体而生存；最后，模式的维持是指以动机为表现形式的能量的积累与分配（帕森斯，1967）。帕森斯在后期著作中指出第四个名目也可以改为模式的维持或对紧张关系的管理。虽然所强调的显然是社会的聚合和稳定，但是变化也以结构分化的形式出现了，这使社会能够对自身的需要做出反应；社会随着复杂性的增加发展新的整合方式。

4.然而，系统中所有各组成部分——子系统——的

整合绝不会是“完善的”。默顿把广义功能的假设称为绝不可能在现实中找到的理想假设；例如迪尔凯姆就曾强调发达社会里社会团结的不稳定和极端脆弱的性质，以及由此给个人同社会整体达到整合带来的问题。社会系统的基本趋势是其不同制度之间的均衡与和谐。但是，“反整合”的因素总会存在，所以社会控制机制的重要性也总会存在。

5.作为“反常功能”的因素而存在的异常行为、矛盾和紧张由于社会整合与均衡的趋向而倾向于被制度化或得到解决。

6.社会变迁是适应性的和渐进的。即使发生急遽的社会变化，那它也是更可能出现在文化制度中，而不是出现在经济制度中。即使是急遽的社会变迁，也倾向于不触动基本的制度结构。

7.社会整合本质上是通过价值观念的共识，通过“共同的认知取向”而达成的，即通过某些使现存社会、经济和政治结构获得合法性的普遍原则而达成的。

常有人把一般的功能主义和规范的功能主义加以区别。后者同帕森斯的著作关系尤为密切，它假定“共同的价值观念因素”是社会聚合和共识的基础；社会被规定为一个由相互依存的部分组成的系统。规范的功能主义强调价值观念的共识对维持整合而均衡的社会系统发挥的作用。规范的功能主义试图把迪尔凯姆的社会经由共同价值观念达到“正常”整合的观点，同韦伯的兼顾个人与集体的行为理论结合起来，强调所有那些有助于社会控制的社会角色、社会过程、社会规范和制度对于功能主义分析的中心意义。两种功能

主义都重视把社会规定为一个社会化是其中的关健因素的系统，结果招致人们批评功能主义贬抑个性和“离心倾向”（或称之为异常行为），带着一种过度社会化的人的观点进行研究。的确，一般的功能主义非常轻视部分的功能整合作用，假设分化的、有时是对立的价值观念产生反常功能的后果。但是这一差别似乎被夸大了：所谓一般功能主义者——戴维斯、默顿——的著作同规范的功能主义只有程度的不同，而不是质的不同。下面便要论证，两种功能主义都持有一种观点，认为社会整合是规范力量和结构力量的结果，两者是不能互相化约的。

系统概念

社会是一个系统这种概念，在帕森斯的功能主义中得到了最透彻的阐发。帕森斯批判了早期美国社会学中原子论的个人主义理论，他始终认为社会理论不能建立在事实上，社会学的材料本身必须以理论为起点，从理论中得出：一个事实，永远是一种根据某个观念图式表达的经验陈述。事实绝不会再现外在的客观性；理论是基础，这种理论在很大程度上同默顿的较为谦虚的“中程理论”有明显区别。帕森斯的系统概念使他的功能主义方法不同于默顿的一般功能主义。在《社会系统》一书中，系统这一概念同两个在分析上独特的系统有关：人格和文化。社会系统是由文化环境中的交往行动者构成的，这是个以“文化中形成的共同的符号系统”为中介的过程。帕森斯指出，每个社会系统都含有亲属关系、社会分层、权力和宗教这四个子系统。亲属关系是社会化的主要媒介，分层是一个分化的社会结构分配报酬的手段，这

两个子系统有效地加强了社会的不平等模式：

> 其结果是，职业分化的工业系统同十分稳固的亲属系统的结合，必产生一个分层系统，在这一系统中，地位较高者的子女，得益于他们所继承的为地位较低的人所不具备的亲属身份，会得到与他人不同的有利条件（帕森斯，1951，第161页）。

这些内部的子系统——经济、政治形态、社会化和社会共同体（分层、权力、亲属关系和宗教），又被进一步细分为行动的子系统（AGIL）。当然，帕森斯没有用个人的交往，或这些具有结构模式的交往的总和去解释社会。社会是从把个人与整体联系在一起的结构的角度加以解释的。这种系统方法强调动机因素，行动者在意志因素的框架中追求目标，这些因素不可被归结为个人的或原子论意义上的交往。

在帕森斯看来，系统是一个不可缺少的重要概念，其意义同它与"环境"概念的关系直接有关。子系统的概念使帕森斯能够从其同这种环境的联系中看待个人，同时又能保留行动系统中的部分。系统是以不同于利益的价值观念为中心组织而成的：帕森斯几乎没有认识到在一个社会系统中，由于不同的社会世界有各自独特的文化和价值观念，因此存在着冲突的可能性，社会系统即使还保持着整体性，仍可能缺乏一个内在的统一的中心。生物界的有机体或系统必须适应它的环境。但社会系统是由人、由社会集团和社会阶级组成的，他们各自力求在社会整体中确立自己的身份，竭力在自己的组织和价值观念方面保持自主。帕森斯的功能主义没有意识到社会是一个以不同的利益和价值观念为基础的、没有中心的舆论纷杂的结构。勿宁说，系统趋向于聚合，它有着帕森斯

强调的不断经历着变化的内在平衡——“动态的平衡”

> 社会系统本身的平衡是由许多相互交错的次级平衡构成的，它含有无数大体上处于内部平衡的人格系统，组成了不同的平衡系统，如亲属集团、社会等级、教会、派别、经济企业和政治机构。它们都进入一个大的动态平衡，在这一平衡中，人格或社会领域中的子系统的不稳定同时传播到两个层次上，不是破坏了更大的系统的平衡，就是破坏了其中一部分的平衡，直到或是出现新的平衡，或是整体平衡改变了形式（帕森斯和希尔斯，1962，第226——227页）。

帕森斯的形象的描述，当同他对“意志”和社会行动的论述联系在一起时，便出现了问题。例如，当他论述子系统或系统的“投入”“产出”时，他似乎是在否定规范的功能主义而赞成可称为“控制论功能主义”的理论，社会在这种理论里变成了一个自给自足和自我平衡的系统。在帕森斯的著作中，一种物化的反人性的社会理论居于主导地位，这种理论认为平衡过程产生在人的行动之外，不受意识、利益和斗争的影响。不过即使在这里，帕森斯也对他的概念的用法做了仔细的规定：平衡并不是经验事实或现实，因为从社会各组成部分完全“适应”全面和谐这个意义上说，没有一个社会是平衡的。平衡是一个同惰性概念联系在一起使用的启发性的设计；一个行动系统内无变化便导致淤滞，然而现实中行动系统由于交往、决策和分化的过程而恒常地运动和变化着。帕森斯在对整合的分析中对这一点有特别明确的说明：既然任何系统都不可能完全整合，建立调节潜在利益冲突，“内部冲突和其它协调失败”的制度便至关重要；因此整合

的子系统发挥着提供合法的价值观念，使个人适应“社会系统的目标”的功能，“价值观念模式的制度化规定了社会的主要结构轮廓”，使“系统单位的行为‘符合’系统的整合要求，控制或扭转异常行为的破坏性趋势并促进和谐的合作条件”（帕森斯和斯梅尔塞，1959，第16——23页）。

社会系统所有各组成部分的平衡构成人类社会的正常条件，而冲突，即使出现，也基本上是一种残留的反常因素。因此社会的特点便是存在某些“团结的集体”（如科学家一类专业职务）所持的“价值取向”，随着时间的推移它会成为全社会的“价值系统”。帕森斯把价值系统定义为“社会成员所接受的一组规范性的判断，它提供了……他们所认为的美好社会的定义”（帕森斯，1951，第36——37页）。但是，社会成员对什么是“美好社会”并不一定看法相同。无论如何，在这个问题上帕森斯本人的说法没有给个人一点选择的机会：规范、价值观念和集体目标主宰和控制着个人的行为，他同迪尔凯姆一样，强调控制个人的必要性。集体目标和社会目标，而不是个人目标，促使和引导个人进入社会系统。个人通过集体目标的内在化而被社会化，社会秩序由此得到加强——这种观点主张行动者个人同价值观念有一种被动而非主动的关系，规范的内在化近乎于仅仅是习惯的形成，即服从现状。通过明确的社会化媒介，如家庭、学校和社区，行动者能够使社会目标内在化，社会秩序由此便毫无疑问是“正常的”。帕森斯同迪尔凯姆一样，强调约束不是强加于个人的，而是从集体良知、即从社会中有机发展出来的。他说：“集体良知的道德成分就此而言是社会的”，它包含着经由社会化媒介而内在化的共同持有的价值（“帕森斯，1967，第27——29页）。

文化是这一过程中的关键因素。帕森斯在谈到马克思时认为，马克思持有一种不恰当的社会理论，这使他错误地认为行动是“一种根据能够把非常不同的特性程序化的普遍性法则……组织行动的功能”，正是这些“文化法则”构成“社会的规范成分”的基础。然而，同马克思的唯物主义学说相反，社会并不是由社会冲突和阶级冲突所支配。帕森斯赞赏迪尔凯姆的有机团结的概念，认为它是理解现代社会的更有成效的手段。由于缺乏恰当的秩序和人格概念，马克思主义的唯物主义必然无法解释帕森斯所谓的“劳动与事业的选择的定向性”——这是韦伯在其关于新教和资本主义的研究中完成的工作。马克思的社会理论“从心理学角度看还很幼稚”，它无法解释文化因素对于维持社会秩序、社会整合和平衡的意义（帕森斯，1967，第123——135页）。

帕森斯对马克思的批评无疑击中了分析现代资本主义的著作（《资本论》）中所创立，并由后来的几代马克思主义者整理成一种世界观的历史唯物主义的主要弱点之一。意志因素在基本规律和结构中消失了：但是，这显然也是帕森斯本人的理论立场。例如，帕森斯虽因马克思主义的阶级冲突和结构矛盾的观点而蔑视马克思主义，但他也提出了“紧张”一类概念，并指出现代社会存在着“广泛的”失范，这一切都指出了结构冲突的可能性。然而，紧张，即起调节和社会化作用的组织的失效，正是系统造成的：在封闭的系统领域内，事实上没有自主的社会行动的场合，因为不存在合法反对笼罩一切的中心价值观念的来源，不存在表达另外的社会选择的可能性的制度化手段，除非是以“异常行动”的形式出现。帕森斯的功能主义把人主体只看作系统的支持者，因此把人主体从社会理论中排除出去了。

功能主义和社会生活的辩证法：默顿

在谈到宗教对现代工业社会具有功能上的必要性时，帕森斯对于迪尔凯姆把道德和宗教联系在一起表示同意，并指出迪尔凯姆的一个"重要见解"："社会的宗教符号系统同社会成员共同的道德意识所维护的模式是极其紧密地结合在一起的"(帕森斯，1954，第206页)。有两位一般功能主义的代表人物也有类似的见解，他们写道：

> 宗教的必要性的原因，显然可在这样一个事实中找到：人类社会达到统一，首先是由于其成员持有某些共同的最高价值观念和目标。这些价值观念和目标虽然是主观的，但它们影响着行动，它们的整合使这个社会象系统一样运转……。即使在世俗化了的社会里，也必须存在某种保证最高价值观念整合的系统，使他们有仪式化的表达方式，使失望、死亡和灾难得到所需要的情绪调整（戴维斯和穆尔，1969，第499页）。

R·K·默顿(1910——　) 批评这种极端功能主义的对宗教的解释。他认为，某些道德媒介虽对社会有不可缺少的功能，但宗教既可能有统一的功能，也可以有反常的功能。他指出，迪尔凯姆的功能主义分析的取向是基于非文明社会宗教的功能，这种社会实际上不存在多种宗教。现代社会的趋势是宗教多元化、价值观念和信仰日趋世俗化，这一过程使促进或产生统一的这种宗教功能出现了严重的问题。"如果宗教信条和价值观念的内容与这同一个社会中许多人持有的另一些非宗教价值观念的内容很少吻合之处，那么从

什么意义上说宗教还有助于这个更大的社会的整合呢？”非文明社会里通常只有一种宗教，因此可以把这种宗教视为功能统一的典型。默顿接着指出，在现代社会里“功能变换”或“功能替换”的概念，可能对分析价值观念同社会聚合的关系更有价值。虽然这里仍然假定宗教价值观念对社会统一概念的中心意义，但它提出在社会世界和历史世界中所发现的统一的程度这样一个问题。

默顿认为，关于整体功能统一的假设显然与社会现实不相符，它不利于社会分析，使人忽视“一个既定社会项目或文化项目”对于不同的社会集团或集团中的个人“可能产生不同的结果”。所有人类社会都是整合的，但很少有社会“具有高度的整合的”特征，其中“每一种以文化标准衡量的活动或信仰都对社会整体有功能作用”。默顿反对功能统一说或各种（社会）因素不可能没有功能的整个观点，提出了功能结果净平衡一说，它“使功能分析不致有单纯重视正面功能的倾向”，而是强调可能出现的反常功能的结果。默顿得出结论说，功能分析的一个重要原则是，“正象一个项目可以有多种功能一样，同一个功能也可以由各种不同的项目完成”。

默顿给功能下了一个客观的定义，它是“有助于既定系统的适应或调整”的“可观察的结果”，而反常功能则是使调整和适应的可能性减少的结果。在对系统统一性的功能理论做进一步修正时，默顿区别出显性功能和隐性功能，前者是有助于系统的适应和调整、并且为个人所“期望和认识”的客观结果；而隐性功能则是非期望的或认识不到的。他提出索尔斯坦·凡勃伦对“炫耀性消费”的分析作为例证。人的这种行动既有满足消费者个人需要的功能（显性功能），

又有加强社会地位的功能，因为商品不是由于其实用性，而是由于其昂贵而被购买（隐性功能）。在这种情况下，不同社会集团成员的行动在局外人看来可能是不合理的，但对其集团本身却有其实际的功能。默顿认为，隐性功能对一切常识提出了挑战，它重视过程的“隐蔽”成分，因此是社会学理论的一项重要进展（默顿，1957，第27——33、51——58、65——71页）。

默顿力求引进一种更为灵活的功能主义分析，但在这样做时，他混淆了行动者和系统之间的区别：显性功能的概念假设行动者一方多少知道行动的实际结果。但这意味着行动者也同样知道它对于系统整体的结果吗？被规定为隐性功能的行动的不可预测的结果本质上显然是系统的，它把个人的社会行动集合在一起同社会整体相联系。因此，默顿虽然避免使用系统概念，认为社会学分析必须以“单位”（units）或“项目”而不是以作为整体的系统为起点，但他关于各部分相互依赖的社会结构观，却意味着一种系统论的和决定论的方法。在他对美国社会中的“党阀主义（Bossism）或“政治敲诈”现象的隐性功能的分析中，这一点表现的特别明显。

表面上看，不合法的政治机构违反了一切公认的法律和道德规范，但它成功地履行着其它合法结构不易完成的“正面功能”。默顿认为，政治机构的功能首先在于把政治权力的松散的基础集中起来（形式上是因美国宪法的民主性质而导致（权力）转移），其次是为某些在利用合法渠道上受限制的被剥夺的亚集团提供帮助。“在一个非常鼓励所有成员的经济富足和社会升迁的社会里”，“腐败的政治机构”实际上“完成着为那些地位不利的人提供社会流动的出路的基本

功能”，因此“党阀主义”不只是“怀有利润欲和权力欲的个人自我扩张”的手段，“并且……是在‘出人头地’的竞争中对受排挤或条件不利的亚集团的组织帮助”。道义上的反对同理解政治机构与功能作用是不相干的（默顿，1957）。

因此，作为一种结构的党阀主义不是因其满足着对系统整体致关重要的需要，而是因其同较小单位形成的相互关联的关系而存在，正是这个“相互关联的规范”，使这种因素享有自主性；部分对整体的关系不是对称的，而是不规则的。然而，部分，或子系统，归根结底要根据更大的系统才能理解。在这种情况下，非期望的结果被等同于一种潜在的结构，它类似斯密的“看不见的手”和马克思的历史辩证法。“党阀主义”不仅仅是腐败，它是一个对社会系统的微观和宏观层次都有功能作用的过程，它的隐性功能因社会整体中另一些制度的失败而存在。因此默顿的隐性功能概念是以系统分析为基础；它也排除主体的作用，因为是系统本身决定着微观层次上的那些组织的非期望的或期望的目的。

由此可见，默顿的功能主义中保守主义的内涵是显而易见的：他重视“党阀主义”对直接参予其过程的个人的作用，“党阀主义”由此便算得到了解释。但是，普遍的政治腐败对民主的政治制度合法性构成威胁，它的延续终将消弱对社会整体的民主程序的信任。默顿的功能主义未能包括进发生论的一面，结果根本没有把社会结构同利益和意识形态具体地联系起来。历史地看，政治上的“党阀主义”的出现乃是由于市民社会的软弱，由于社会整体没有彻底民主化。默顿的分析把尚需解释的视为当然的：精英主义，无论采取什么形式，其功能是通过自上而下地组织社会以促进某些特殊利益，压制另一些对立的利益。这种分析假定有一个消极的

人群，主体能被精英所操纵，以达到不为人知的目的。

类似的批评也可以用于默顿对功能主义所做出的一项最重要的贡献：对失范和社会结构的研究。在这一研究中，他就“文化所诱发的过高的愿望同阻止这些愿望实现的社会结构性障碍之间的”断裂，以及在官方认可的货币成功的文化目标（虽然默顿强调美国文化也规定了其它一些成功目标）同达到这些目标的合法的制度化手段之间的断裂，提出了关于个人适应这种断裂的类型论。文化产生动机；社会结构构成满足愿望的手段。但并非人人都能成功：当文化规范和目标同“集团的成员按这种规范和目标去行动的（由社会结构决定的）能力”之间存在严重断裂时，便有可能导致失范。默顿由此想出五种适应方式*：（1）服从目标和制度化手段，这是最常见的方式，无此任何社会都不能生存；（2）创新，此种情况下目标被接受，然而其实现是采用了非制度化的手段，如白领阶层的犯罪或资本家的强取豪夺；（3）仪式主义的适应，在这种适应中目标被“打了折扣”，手段则被认为是合法的而被接受，从而缓和了对地位的担忧——仪式主义者是仍在被迫遵守制度规范的人，如唯名是从的官僚；（4）隐退主义，它对目标和手段一概拒绝，这是由于当个人把这两者作为规范接受时，失败和挫折便会导致失败主义、淡泊和隐退，个人就会退避到私人的小天地里，沉湎于药物、酗酒

* 个人适应方式的类型：（+为接受，－为拒绝）

适应方式	文化目标	制度化手段
服从	+	+
创新	+	－
仪式主义	－	+
隐退主义	－	－
反叛	±	±

或流浪；最后，（5）反叛，这种行为接受某些目标和手段，又拒绝某些目标和手段，如试图建立一个全新社会的革命者，或那些因没有打到目标而生出怨恨和不满的人。

默顿认为，每个社会都产生支配行为的规范，但是这些规范在“社会习惯、民德（mores）和制度化控制，与文化价值观念的等级中位置高的目标相结合方面，有程度上的”不同。并不是所有人都能升迁或采取中产阶级的生活方式。在默顿的模式中，有着同迪尔凯姆对人性所作的假设相类似的假设——为成功而竭力竞争，而不是与他人合作——以及制度维持社会稳定从而维持现状的功能。默顿的分析实际上是从系统角度表述的：它假定，被人民当作规范不加批判地接受的系统的意识形态是必不可少的。制度的功能不是调节意识形态，而是作为中立的手段实现意识形态目标。然而，个人并不是被动地通过社会化而接受主导的文化规范。社会阶级、家庭、工会和其他组织发挥着“官方文化”的中间人的功能，它们产生合作的价值观念完全可以拒绝默顿所规定的主导目标和制度化手段。不过这种能动性同默顿的类型论不易协调起来。这种类型论把社会稳定或社会系统的平衡，维系于一个“过度社会化的”人的概念（默顿，1957，第77——78页）。

功能主义，社会冲突和社会变迁

社会学的功能主义在四十和五十年代发展成为美国社会学中的主导范式，对这种理论最经常的批评之一，是说它无法解释社会变迁以及发达社会中社会冲突的持久性。不过帕森斯并没有回避对社会变迁、革命和失范问题的分析。他在

四十年代所写的讨论德国法西斯主义的文章里，称纳粹主义是“我们这个时代最危险的……社会事件”（帕森斯，1954，第6章）。而在《社会系统》论社会变迁的一章里，有很重要的一段分析了俄国共产主义和一九一七年革命。帕森斯认为，所有社会系统的平衡总是不稳定的。平衡的崩溃“同其维持一样，对于科学都是很重要的现象”（帕森斯，1951，第338页）。

帕森斯对德国法西斯主义的分析是基于一种假设：在现代社会里，共同的价值观念系统总是有可能解体并产生导致不平衡和失范的“紧张”。一场革命运动便是这种“紧张”的结果。只有当一些特定条件存在时，如“人口中出现了足够的矛盾，异化的动机因素广泛盛行和适当的传播”，这种紧张才会占上风。纳粹主义的成功是因为德国的工业和技术的迅速发展导致了“广泛的不安全感”，“大量不受拘束的侵犯行为，不稳定情绪和对情绪化宣传的敏感的趋势”，从而使文化的子系统产生了紧张。简言之，合理化过程，“宗教价值观念的世俗化”，产生了不完全整合的制度结构、意识形态对环境的限制、具有典型失范特点的心理反应模式，结果瓦解了“传统的保守的符号系统”。帕森斯对法西斯主义和共产主义的分析是，这些运动是“对西方世界整个合理化趋势的”“浪漫”反抗的典型例证。急速的社会变迁造成不稳定状态，使规范不再能调节社会，以群众运动形式出现的法西斯主义和共产主义所导致的失范，能够疏导技术、都市化和工业造成的“不受拘束的侵犯行为”（帕森斯，1954，第104——141页）。

在这里，帕森斯提出了一种文化决定论的理论。他虽然批评马克思没有创立某种动机理论，但他实际上认为，某些文

化因素的结合决定着德国脱离“正常的”西方工业发展的道路。他在分析布尔什维主义时也是依据一种没有给人的实践留下任何余地的平衡模式：俄国的事件同德国的事件一样是不可避免的。革命运动显然“在结构上是自相矛盾的”，它把空想主义因素同现实主义因素融为一体，在开始时它对现存社会制度抱着一种整体的毫不妥协的批判态度，但在革命之后，却被迫使自己更多地适应“现实”。帕森斯写道，任何社会“都不能稳定建立在这样一个基础上：同其中心价值观念和意识形态根本相矛盾的动机结构变成了规范”。旧社会的中心价值观念使自己重新得到肯定。工业中的不平等工资制度和严格的分层系统的出现，是因为“根据基本功能的要求需要适应结构……（是因为）同旧社会相联系的对服从的需要再度出现”。因此，变迁中存在连续性，这使帕森斯怀着一种希望结束了他的分析，工业化将带来一种带有普遍性的成就动机模式，使苏维埃俄国变成一个同美国十分相似的社会系统（帕森斯，1951，第523——533页）。

同样，帕森斯从未否认现代社会事实上存在冲突：“阶级冲突肯定存在……，阶级冲突是我们现代社会特有的流行病。”但对于帕森斯和一些功能主义者来说，问题在于阶级冲突并不是社会分层系统中占主导地位的结构因素（帕森斯，1954，第329——333页）。冲突并不被理解为变迁的根源，而是被看作社会控制崩溃的指示器，是对收入、地位和权力的不平等的反常反应。帕森斯的平衡模式贬低权力和冲突的重要性；这种模式并不否认这些因素的实际意义。同样，社会学的冲突论也时常提到共识和平衡。帕森斯和默顿都认为，以为社会学可以分为强调冲突和强调共识的两种理论这种看法是不能成立的。帕森斯借用生物学中的同功能

（analogy）概念指出，并不存在两种不同的理论，其一研究有机体的健康，其二研究它的病理（帕森斯，1975）。然而，一种接受这种两分法的传统却在社会学中逐渐形成了。

社会学的冲突论最初在十九世纪末，主要是为了回答马克思主义的阶级冲突论而发展起来的：主要人物象龚普洛维奇、腊岑霍费尔和诺维科夫等人都是保守主义理论家，其研究仍固守有机体论和社会达尔文主义的传统。二十世纪初的冲突论学者，如美国人凡勃伦、罗斯和斯莫耳，则反对有机体论的模式，强调社会冲突对社会生活具有普遍的建设性作用。相反，社会学功能主义倾向于把冲突划入反常功能的范畴或"病理"范畴，因此忽略了它对形成和维持社会结构的重要的建设性作用。

刘易斯·科塞在《社会冲突的功能》（1954）一书中，秉承乔治·齐美尔——他认为冲突构成社会生活的"本质"——刻板的社会学传统，认为对社会结构而言社会冲突有着正面的功能。他批评帕森斯的"静态的"平衡模式，认为"冲突对社会并不是破坏性和分裂性的，它可以成为平衡和维持运动中的社会的手段"。冲突并不使社会解体，"就其调节着领导系统而言"，冲突承担着"集团维持功能"，它产生"平衡和稳定的作用"，具有"安全阀"机制的功能。冲突创造新的规范和价值观念，在不同集团中重新建立起团结和划定它们的界线，它矫正权力和权威中具有破坏性的潜在的不平衡。社会没有冲突就会僵化和停滞；而使冲突制度化的社会比僵死的结构更稳定，整合程度更高：

> 这种社会系统允许对立的要求迅速而直接地表达出来，因此能够通过消除不满的根源而不断调整自身的结

构。它们所经历的多种冲突有助于消除分裂的原因，重建统一。这些系统通过容忍冲突，把冲突制度化，使自身具备了一种重要的稳定机制（科塞，1956，第153——155页）。

科塞研究冲突的功能方法，首先以一个假设为前提：制度化的冲突总是给社会结构的充分灵活性创造条件，因此可以为社会系统的适应能力作出积极的贡献。只有当一个社会中的冲突关系同统一的力量相配合时，才会产生社会变迁：

对这一结构平衡的威胁不是来自这种冲突，而是来自僵化本身，它使敌对情绪日积月累，一旦这种敌对意识在冲突中暴发，便会沿一条主要的断裂带汹涌而至（科塞，1956，第157页）。

多元的、民主和开放的社会允许基本的社会变迁通过制度化的冲突过程发展：冲突建立起社会的统一，维持着社会结构内部平衡。科塞所指的冲突并不是系统的冲突，不是系统自身内部的基本矛盾，因此也不是革命变革的可能性。他所指的冲突，是系统的不同部分如社会集团，社区、政党之间的对抗。然而，科塞的一般结论有着重要的意义：系统的变革，或系统内部的变革，同系统所达到的聚合程度的关系至为密切。资本主义民主，有着建立在市民社会基础上的强大的制度化结构，“容忍”和“创造性地利用”集团冲突。从这一限定的意义上说，极权社会是没有能力对冲突作出反应的，因为在一个“共识”受意识形态禁锢的环境里，根本不存在表达不同利益和价值观念的手段。

社会学功能主义在其历史发展中，未能正视社会冲突、

它的社会基础以及它同社会变迁的关系问题。但是不能由此认为，功能主义无法解释社会变迁：问题在于功能主义从封闭的系统领域解释变迁，认为它是文化与社会结构之间发生断裂的产物，或是不依赖集团或阶级利益、文化和意识形态而独立发展的紧张和冲突的产物，很久以后，即1964年，塔尔科特·帕森斯在“社会的进化论全称命题”一文中重新拾起了进化论，但并没有超出他早期著作中关于系统的形式主义多远。术语一如既往——“适应能力”、“系统的需要”，不过现在是与进化论的理论体系结合起来了，这个体系强调文化传播的意义和两个重要的普遍的进化论全称命题：“一个显而易见的社会分层系统”和一个“文化的合法性”系统。帕森斯这种在现代民主体制中达到顶点的进化论图式的特点，是低估了冲突和权力、社会低阶层的意识形态和文化的结构意义。

一般而言，功能主义把冲突等同于一个潜在过程，结果它把一切能动的人的因素都从这一过程中抽离出去了。具体而言，功能主义的社会变迁论对制度或结构同组成它们的行动着的人之间的作用关系不予重视，从而把变迁概念化为结构平衡解体的现象，而不是这种关系的危机以及相应产生的人主体的意识和价值观念的变化导致的结果。至少就此而言，人们常把马克思主义和功能主义加以类比是有其根据的，因为两者都倾向于把社会客观化，使其成为一个有着平衡与霸权结构的外在的系统，一个高于其组成部分的整体；两者也都试图否定能动的人主体是社会关系和社会变迁的根源。

功能主义和分层

1945年，金斯利·戴维斯和维尔伯特·穆尔发表了“分层的某些原理”一文。他们在文章中想详细阐明一种功能主义的社会分层论。他们的工作后来被证明是引起了最广泛讨论的对社会学的贡献之一。对现代工业社会中社会分层性质的任何讨论，都应谈到戴维斯和穆尔两人。

他们的出发点本身并无不寻常之处，它是这样一个命题：没有一个已知的社会是无阶级的。他们认为，所有人类社会都具有不平等的结构，它们既有共同的特点，也有不同的特点。所有社会系统都必须发展某些把个人安排到特定专业职位上的方式，这些职位在功能上有一些比另一些更重要。社会要想生存，就必须发展使有才能的人各得其所的有效的功能手段。分层是一个系统，它决定着个人能得到训练，使其固有能力得到充分发挥，以担任功能上必要的职务，并使他们获得优厚的报酬和地位。分层是一种机制，“社会通过它确保最重要的位置真正被素质最好的人占据”。因此，个人的活动和地位是受制于社会结构的，其不可避免的结果是结构性的社会不平等。分层实际上就意味着不平等：

> 因此，社会不平等是一种无意识中形成的格局，社会利用这种格局……按威望和等级把个人区分开（戴维斯和穆尔，1969，第497页）。

虽然分层和不平等是普遍的，但其形式却因社会而异，这取决于社会的发展水平、资源匮乏的程度和对专业技术及才能的需要程度（例如，教师在没有文化的文明中，同在发达工

业社会中相比，在功能上具有较小的重要性）。

戴维斯和穆尔的论点依赖两个基本前提：（1）功能上重要的职业确实存在，（2）对一种适当的报酬制度的需要；这一制度可促使最有才能的人谋求必要的训练。戴维斯在《人类社会》一书中修改了他的论点，不再认为分层是把有才能的人分配到社会位置上去的唯一机制，指出了出身与继承这类决定角色位置的因素的重要作用。但是一般而言，这不被看作一个重要问题，因为工业社会的发展削弱了可以继承的财产和身份的影响。不过这里出现了一个对功能上重要的位置加以限定的问题。例如可以认为，医生比护士功能上更重要，因为他们的训练和专长使他们可以胜任护士的工作，而护士则不能胜任医生的工作。能够进行比较的例子还可以举出一些，但医生的职业缺了护士职业终究是无法存在的。他们在功能上互为必要，因为他们处在一种相互关系之中。认为医生和其他类似的高级职业应得到较高的物质报酬，因为这种职业需要长期的、“花费很大的”和“不堪负担的”训练，这种观点忽视了护士和其它专业的人所经历的同样“不堪负担的”训练。

历史地说，较高级的职业总是同较高的社会地位相联系：报酬和身份同功能的关系，并不如同社会化履历的关系来的密切。功能主义的反历史的、非发生论的特点，使它在解释社会现象时假定它们的目前形式便是其自然形式。真能够认为管道工对工业社会的功能意义要小于神学教授吗？还有电工、火车司机，也是这样吗？什么是衡量才能的尺度呢？许多功能主义的批评者指出，社会结构通过与社会阶级、教育和主导文化联系在一起的各种机制，起着限制个人内在潜力的功能。关于动机又怎么样呢？它不是也取决于个

人确定自己同他人和整个社会的关系采取的方式吗？动机不是中立的因素，它受着阶级结构、文化和意识形态的影响。

功能上重要的职位这种概念，同功能主义的一个一般论点有关：分层使社会系统围绕一个价值观念核心达到整合，而这种价值观念是为现存不平等辩护的。这就是功能主义分层论的本质。无可怀疑的事实是，复杂的分工要求一种有效的手段把个人安排到那些必要的职业上去，其结果是某种程度上的报酬的不平等，这是斯密、马克思以至韦伯的阶级理论的共同观点。功能主义基本背离了这些学者，否认权力和阶级利益是形成不平等的重要而持久的原因。大量例证——其中许多是历史的——说明了现代工业社会分层的分化性质和权力的不平等分配。在这些问题上，功能主义社会学的解释是失败的，它认为“需要”是来自社会，仿佛社会是个能动的主体，而不是一个历史的系统，一个按行动者或主体的“需要”和利益而变化的结构和过程。

第 九 章

自我、社会和日常生活的社会学

行动理论和自我概念：前期和后期的帕森斯

古典社会学强调社会是一个受客观规律支配的系统或结构，这同主体或行动者对形成社会结构和社会变迁所起的作用存在矛盾，这是古典社会学的一大问题。在古典社会学里，主体概念与结构概念之间，唯意志论与决定论之间，呈现出一种紧张关系。马克思主义、功能主义和社会学实证主义都倾向于让主体的能动作用消失在一个基本的经济和社会文化系统之中。齐美尔和韦伯的著作中所提出的社会行动理论，试图重新确定社会学的研究对象是人的交往。塔尔科特·帕森斯在《社会行动的结构》(1937)里提出一种观点，认为有一种唯意志论的行动理论在韦伯、迪尔凯姆和帕累托那里处于重要的优先地位，尽管这些社会学家之间存在重大不同，他们各处一方，在自己独特的民族文化之中进行研究，但社会学理论却出现了一种真正的汇合。在帕森斯看来，社会学的历史不是一个不同学派竞争和对抗的历史，不是“有多少社会学家便有多少社会学理论体系，共同基础并不存在，一切都是任意的和主观的”，而是”一个基本的共同理论基础”“和赖以有所建树的巩固的理论根基”的发展过程（帕森斯，1961a，

第774——775页)。这就是社会学理论向一个“普遍的行动理论”的汇合。

帕森斯主要的看法是，社会学行为理论不能在十九世纪的实证主义理论基础上发展，是因为它相信自然科学方法。社会的稳定，社会秩序的存在，不能仅仅用自然规律解释。社会的客观结构，以及使文化价值观念内在化的个人的主观行动，都是社会秩序的基础。功利主义哲学因含有追求私利的个人的概念，而体现着一个强大的行为因素。但是功利主义哲学无法说明社会秩序的持久性，因为它的中心信条是目的的随意性以及个人在对环境的认识基础上对这种目的的合理选择，也因为它持一种原子论的社会观。边沁和古典政治经济学家指出了“看不见的手”，它把个人的利益与目的同社会整体的利益和集体目的融合在一起，而斯宾塞则假定个人之间存在着社会契约，它形成了社会秩序的基础。但这是不够的。功利主义的理性假定社会秩序是可能的，其条件是(1)对利益的自然统一性的理性认识，由此获致对不同目的可能发生冲突这一问题的圆满解决;(2)社会契约这一唯意志论的前提，它假定人类自觉地认识到政府和社会稳定的益处。帕森斯认为，以原子论的社会观和支配着手段一目的关系的合理规范为基础的整个功利主义理论是不牢固的，它假定目的是随意的和分散的。一切脱离理性规范的现象都被视为非理性。

相反，迪尔凯姆、韦伯、帕累托以及在较小程度上还有滕尼斯和齐美尔，所关心的不是从原子论角度规定的“利益”，而是调节人的行动的规范。这些规范由行动者内在化，被公认为是值得欲求的，因而是值得实现的。唯意志论的行动理论指出了一个主体主动认可某些价值观念的合法性过程。调节人的行动的规范因此不(象十九世纪实证主义和迪尔凯姆早期

著作中所认为的那样)是外在的力量或约束，而是同人类行动者有机地联系在一起的因素。换言之，在个人和规范之间，有着主动而非被动的或适应的关系：一种创造性的和意志自愿的关系。

但是在帕森斯看来，人的行动是以系统性为特点的。人的行动是一个系统的观点，是帕森斯关于十九世纪末社会学理论显示出汇合趋势这一看法的关键：虽然人的行动要有动机、目标和希望，但只有通过客观的系统分析才能加以科学的研究。在这一点上帕累托对帕森斯的影响是很明显的，因为迪尔凯姆和韦伯都没有提出过这种意义上的系统概念。行动构成一个系统，社会是一个行动的系统。“单位行动”同社会系统的关系正如粒子同古典物理学的关系一样：就象粒子“只能根据其属性、质量、速度、空间位置、运动方向等等加以解释一样、行动系统的单位……也有某些基本属性，没有这些属性，便不可能理解单位是存在着的”。全部行动构成一个包括行动者在内的单位行动的结构。因此，一个行动包括一个行动者、一个行动过程所选取的目的和一个包含各种因素的环境(“行动的条件”)，这些因素中有些是行动者能控制的，有些则是他或她不能控制的。在这种环境中，总是存在对达成目的的不同手段的选择，即“规范性的行动取向”(帕森斯，1961a，第43—44页)。

因此，一个行动系统可以分为若干部分或较小的“子系统”。单位行动是行动系统中最小的单位。一个行动系统构成一个行动者和环境互相作用的有机体。社会行动建立在各种规则、规范和模式上。正是迪尔凯姆特别强调集体表征被个人内在化、从而促进了社会秩序以及同社会结构相适应的人格结构的过程。帕森斯认为，迪尔凯姆对实证主义的批判使他从

统一的规范系统的角度去解释社会环境，这一系统包括“存在一个共同的最高价值态度的系统”。共同价值观念系统是个制度化的系统，因此行动在主观和客观两方面也都是制度化的：

> 在我看来，行动理论最基本的定律似乎是，行动系统的结构存在于文化意义的制度化的（在社会和文化系统中）和/或内在化的（在人格和有机体中）模式之中（帕森斯，1961d，第342页）。

所以仪式是一个同宗教事务有关的行动系统，它的运用没有任何功利上的计较，而是同一个象征性的手段—目的的关系联系在一起。因此，宗教的根源虽是超自然的，“我们关于它的符号表征是神圣的事物”，但“对它们的尊敬，同对道德义务的尊敬一样，是我们的最高价值态度的表现。这种态度是共同的，因而也是社会的”（帕森斯，1961a，第709—713页）。

作为一个行动理论家，帕森斯研究行动的普遍性，行动着的人或人格同社会系统的关系。《社会行动的结构》考察了行动在社会中的各种可能性，反对强调自由选择的行动者的功利主义的极端唯意志论和重视原因与结果的实证主义决定论。简言之，帕森斯试图把人类社会的主观因素作为客观结构加以分析：目的、手段和条件是从行动者的角度，同时也作为外在的材料进行理论表述的。正如我所指出（第230—231页），在帕森斯的后期著作，例如《走向一个普遍的行动理论》（1951）和《社会系统》（1951）中，他从系统角度对行动重新做了规定。同获取目标联系在一起的行动者的动机，是由社会—文化系统的“需要”决定的。在这里唯意志论的成分消失了：行

动的意义取决于系统，而不是来自行动者的立场。行动被有机化，成为行动者同环境发生关系的一个必要功能。社会系统因此被规定为

> ……一个在某种环境下相互作用的单个行动者的多元组合，而这个环境至少有着物质的或自然环境的内容。行动者由于有'获得最大满足'的意向而产生动机，他们同环境的关系，包括他们之间的关系，受着由文化形成其结构的共同符号的限制和调节（帕森斯，1951，第5—6页）。

在其明确的功能主义论著里，帕森斯从角色、行动的固定模式的角度描述行动系统；这些行动都属于特定的身份，如"父亲"、"商人"、"专家"等等。虽然如第八章中所说，在帕森斯的功能主义著作里行动和系统被结合起来，但帕森斯有意强调系统的角色对主体的主导作用，提出了一种封闭的而非开放的系统概念。行动理论可被视为是对十九世纪实证主义的简单化观点的批判，但是在帕森斯的著作里，把人主体重新纳入社会学理论并根据充满意义的人的日常行动来规定社会的努力，导致了一种实体化的社会观和一种保守的人格概念。作为行动系统的人的人格，是由一个涉及语言和社会化的共同文化来调节和稳定的；道德标准和"共同文化的所有成分被内在化为人格结构的一部分"。因此道德标准构成"社会互相作用系统的稳定机制的"核心（帕森斯，1964，第20—22页）。所以在人格类型和社会结构之间有一种"契合"，这一观点同帕森斯前期著作中勾画出的唯意志论的和创造的社会理论难以协调。《社会行动的结构》没有提到弗洛伊德和米德，但是在后期著作里，帕森斯强调米德的"象征交往论"的

(Symbli cinteractionist)社会学的重要性：更有意义的是，他还强调弗洛伊德和迪尔凯姆的思想上的交汇。

但是，对帕森斯关于人格及其同社会系统的关系的思想影响最大的是弗洛伊德。道德价值观念内在化为人格结构本身的一个基本组成部分这个弗洛伊德的大发现，同迪尔凯姆关于道德规范的社会整合作用的理论交汇在一起。“从两个十分不同的和独立的起点出发的这种交汇，应被列为现代社会学发展的真正重要的标志之一”（帕森斯，1964，第18—19页）。不过他也批评了弗洛伊德，认为他过份强调个人，未能把人格作为一个同其他人格相互作用而形成的系统进行分析。帕森斯把人格系统规定为一个行动系统，它在同系统的动态结构和需要的关系中相对独立地发挥功能。在帕森斯看来，人格并不使社会客体在个人那里内在化，而是把社会客体的相互作用系统同化。弗洛伊德精神分析的许多基本概念——本我、超我、自我、恋母情结——帕森斯都重新做了社会学的解释：例如，超我的功能几乎完全被局限于使社会交往和社会角色的模式内在化，它是一种控制人格的整合机制。与此相似，人的发展中的恋母情结阶段，被特别同工业社会和核心家庭联系起来，而在弗洛伊德的著作里，恋母情结阶段被规定为所有人类社会中一种不变的普遍现象。

本章下一节将讨论弗洛伊德对社会理论的贡献。不过在谈到帕森斯试图把精神分析理论变成社会学时有必要指出，为了与排除了消极因素和矛盾因素的社会整合模式相符合，弗洛伊德的许多思想都被改造了。例如，在自我这一概念中，弗洛伊德对本能冲动的压抑的强调被抽掉了，人类的性欲被归结为同社会角色和社会秩序有关的事情。在人格和社会

系统之间假定存在着基本的和谐。结果人格的发展，它所经历的各个阶段，便离开了弗洛伊德的本能或冲动的概念和文化的压抑性质。在弗洛伊德看来，社会化大有问题，而在帕森斯看来，它却是一个学习经验和使主导的价值观念内在化的和谐的整合过程。

精神分析与自我：弗洛伊德

精神分析科学是随着1908年维也纳精神分析学会的成立而正式登场的；同年召开了第一届国际精神分析大会。在维也纳学会的参加者中间，最重要的人物当然是西格蒙德·弗洛伊德(1856——1939)。弗洛伊德是迪尔凯姆、韦伯和帕累托的同代人，他的注意力是放在人的行为和文化中的非理性因素所起的重要作用上。弗洛伊德同韦伯和帕累托一样，对人的可完美性、十九世纪的进步论和广泛的群众民主的要求等观念深为怀疑。

弗洛伊德最初感兴趣的是神经系统心理学的一般领域。他研究癔病及其催眠疗法。十九世纪九十年代他提出了“自由联想”法，这种方法鼓励病人说出想到的无论什么事情，不管它们多么荒诞不经。弗洛伊德的许多病人提到了性经历和性问题，这使他断定，癔病不单纯是机体的生物机能失常，而是性压抑的结果。弗洛伊德强调精神病病原中性的作用，使他的方法不同于正统心理学：通过自由联想，病人回忆起后来一直受理智约束的童年时代的性经历。弗洛伊德由此提出一种论点，认为癔病是童年时代受到某个成年人或年龄较大的儿童性引诱的结果。不过1900年以后，特别是随着《释梦》(1900)、《日常生活的精神病理学》(1901)和《性理论三论》(1905)的出版，他开始认为精神病涉及到人的整个人格和

无意识因素。

弗洛伊德对理性主义的和机械论的人格理论——偶然的和非理性的精神现象是不存在的，精神现象是复杂的因果过程的产物——均不赞成。症状的意义存在于它同病人的无意识的关系之中。同样，日常生活中明显的随意行为，象失口、笑话、忘记人名以及做梦，究其原因同样与无意识因素有关：梦和笑话，只有当把它们同另一结构联系起来时才是有意义的。在弗洛伊德的理论里，这一结构便是无意识心理的结构。弗洛伊德也反对简单化的因果模式：精神现象是“多元决定的”，即诸多因素的结合，而不是一个相互因果关系的直线过程。因此梦可以有若干意义，满足一些不同的希望。梦里的一个因素会把许多因素中一些十分不同的特征结合起来。由于一个梦把不同的经历合为单一的复合图形和被抑制的潜意识——这是些可能干扰睡眠本身的因素——因此梦的表面内容（个人记住的内容，便不如其潜在内容（赋于梦一种或多种含义的潜在结构）更有意义。弗洛伊德认为《释梦》构成精神分析方法的基础，是他的最重要的著作：他认为对梦的分析提供了关于人类心理的深层结构的证据：

> 一些精神病人的病理症状包含着一种意义，这一点有一天被发现了。根据这一发现建立了精神分析疗法。在这种治疗过程中，病人不是提到他们的症状，而是提到梦。于是产生了梦也有意义的推测（弗洛伊德，1953，第15卷、第83页）。

因此，解释梦是“认识心理的无意识活动的可靠途径”。梦的一种或多种真正含义，只有通过对梦中的愿望被“做梦的工作”所歪曲的复杂方式进行分析才能显示出来。睡

眠解除了对无意识的控制：梦的工作的作用，是当无意识之中“被禁止的”或受压抑的因素在梦里出现的时候，把它们加以化装。梦受着聚合和移位过程的检查（即，把一些不同的特征混合成一个复合图形，把有情感意义的因素变得无意义）。

弗洛伊德的自我理论的基础是，社会必须压抑某些特定的本能冲动，这些冲动便在梦、象征和幻想中表现出来。在弗洛伊德看来，人类机体的特点就是“愉快原则”（性本能）和“现实原则”（自我保存的欲望）之间的矛盾。愉快原则同不停地追求释放和满足的性能力（或利比多）有关。利比多弥漫于人的整个机体，性欲包括肉体的快感以及柔情与友谊一类“升华”的感情。成为社会存在的过程——现实原则——导致了对本能性欲的压抑。在《文明及其不满》一书里，弗洛伊德把注意力转向开化的文明（工业、技术、教育、艺术）同性本能——性欲——和死亡本能——破坏与死亡的本能——之间的冲突。现代社会的性质要求放弃这两种本能以维持社会秩序。结果是广泛的犯罪与精神疾病。

从使得个人文化的价值观念和规范内在化从而成为社会存在的机制这个方面说，弗洛伊德的心理学人格论具有社会学的意义。他于1922年出版了《自我与本我》，该书把人的人格描述为一个包括三个独立而相互冲突的层次——本我、自我和超我——的系统。本我本质上是非道德的、本能的，受愉快原则的支配。现实被自我陶醉地解释为本我自身的延伸。而在适应现实的过程中，人格分化为自我和超我。自我通过适应环境，发展出保护和维持个人的第一功能。但是这样的自我却不能配合一个复杂的文明的需要，于是超我作为人格的道德意识或“自我理想”出现了，它从内部支配着个

人的行为，但仍部分地是无意识的。

弗洛伊德着重研究了超我及其同家庭结构的关系。最初，儿童把双亲，尤其是其中的一个，当作自己性欲的对象。"父亲偏爱女儿，母亲偏爱儿子是一条规律；儿童对此的反应是，如果是儿子的话，他便希望取代父亲的位置，如果是女儿的话，则希望取代母亲的位置。"解决这种乱伦欲望的方式，在男孩一方是恋母情结，女孩一方是恋父情结。不过弗洛伊德研究最多的是恋母情结，这个词得自索弗克勒斯的《俄狄浦斯王》一剧，该剧中的国王因不知双亲身份而杀父娶母。性别身份并不是既定的已知数，人的本性基本上双性兼而有之。弗洛伊德认为，对象的选择及其解决决定着个人的性特征。"利比多"的成熟经历着不同的阶段：例如，男性的生殖器阶段约始于对阴茎已有了认识和兴趣的三岁：幼儿由此产生了对母亲的欲望和对父亲的忌妒。然而，对母亲的性感情（愉快原则）同父亲的权威及对父亲的惧怕（现实原则，对阉割的惧怕）产生冲突，儿童放弃了对母亲的欲望，接受了父亲的男性权威。由此恋母情结中发展出超我：强大的亲子影响和自我的观念便同人格结构结合起来。女孩对父亲的爱恋——在弗洛伊德的解释中，它大体上以讲述厄勒克特拉（Electra）盼望母亲克吕泰涅斯特拉（Clytemnestra）死去的希腊神话为基础——可由赞同阉割（弗洛伊德认为女孩对阴茎怀有忌妒心）和偏向父亲分辨出来。

因此，超我的发展同犯罪感密切相关，这种犯罪感是由于他或她对母亲或父亲的性欲而体验到的。恋母情结对接受父亲的价值观念的过程发挥着更有力的影响，因此弗洛伊德断言，男性比女性发展出更强大的超我。同他在《图腾与禁忌》（1913）中的"原始部落"的论题相比，以及同《幻想的未来》（19

27）中提出的宗教是"人类无法摆脱的普遍的神经病"的理论相比，这大概是弗洛伊德更带有思辩性质的观点之一。在弗洛伊德看来，恋母情结是一切人类社会和社会群体中普遍存在的现象。一些人类学家，如马林诺夫斯基在《原始社会中的性及其压抑》（1937）中对特洛布里恩德岛民的研究，曾得出结论说，那里的家庭结构同恋母情结论所说的大不相同：社会身份和财产不是从孩子的父亲那儿，而是从舅父那儿继承，一般而言，同欧洲中产阶级家庭的情况相比，父亲对孩子的社会化所起的作用要小的多。

但是，弗洛伊德对社会学理论的意义，并不在于他的颇为神秘的文化发展论——例如生的本能与死的本能之间的冲突——和恋母情结一非类历史范畴的正确与否，而在于他试图提出一种强调本能的、关于人格的行动的概念和创造性自我的概念。非理性的和无意识的力量对形成自我与社会所起的作用，进一步使人认为个人同社会之间不存在潜在的和谐。不过弗洛伊德的理论终究没有指出自我同社会系统和包括意识形态影响的日常生活的关系。

社会自我：米德和象征交往论

十九世纪末二十世纪初社会理论的主流是希望建立一种行动理论，但是在帕森斯的《社会行动的结构》里所讨论过的主要社会学家中，无一人曾提出过恰当的自我概念。自我被解释成没有个性特征的、空洞无物的行动者，它接受规范，同广大的宏观社会学体系联系起来才有意义。作为独立的社会存在，作为行动和能力根源的自我，在反实证主义的社会学中是作为必要的意志成份模糊地存在着。对自我是从组织、意

识形态和文化的角度加以解释：它的丰富的复杂性，它的多方面的含义，它的各种形式的行动和意识，被大大忽略了。只有齐美尔的以社会交往和相互作用为基础的社会学，近似于一种关于活跃而能动的社会主体的恰当理论。正是齐美尔，而不是迪尔凯姆、韦伯和帕累托，对G·H·米德（1863——1931）在社会心理学或社会行为主义中提出的自我理论产生了最大的影响

米德的大部分学术生涯是在芝加哥大学教书。芝加哥大学的美国社会学第一个重要学派，是在曾在德国师从齐美尔的罗伯特·帕克以及W·I·托马斯和弗洛里安·兹纳涅茨基等许多学者的著作中形成的。这些人主要研究的都是微观社会学问题，而不是宏观社会学问题，他们尤其注重研究城市中的社会交往、城市化过程以及个人建构现实的方式。托马斯和兹纳涅茨基认为，既然个人因素是所有社会现象的构成成分，因此“社会学不能停留在表层，……而是必须研究存在于社会的形式的组织之下的那些构成丰富、生动而具体的现实的人的实际经验和态度”（托马斯和兹纳涅茨基，1927，第2卷，第1834页）。设于芝加哥大学的《美国社会学杂志》在1914年之前就已发表了一些齐美尔的论文，美国社会学的第一本重要教科书，由帕克和E·W·伯吉斯合著的《社会学科学导论》（1921），所例齐美尔的参考文献比任何其他欧洲社会学家的都多。齐美尔强调主观因素在社会生活中的重要性，强调现代城市社会深刻的异化性质，而芝加哥学派强调美国文化的无根性和个人日渐脱离社会和首属集团（primary group），因此这个学派很容易对齐美尔产生共鸣。罗克写道：“二十世纪早期美国资本主义的高速发展过程，使个人获得高于其它一切范畴的本体论的地位是不无道理的。以欧洲阶级形式

为中心的理论……可以被当作不切实际的理论受到冷遇。自我成了主要问题所在”（罗克，1979，第95——96页）。但是，自我虽是问题所在，但它并没有同把社会看作一个系统的社会学理论结合起来：芝加哥学派倾向于对社会作原子论的解释。显然，当时唯一从反原子论的立场把自我解释为一个结构的关于主体的理论，是肇始于米德的社会心理学方法。

米德生前发表的著作甚少，他对同时代人的影响来自他的讲课和散发的文章。他去世后他的讲稿以书的形式出版：《心理、自我与社会》（1934）、《十九世纪的思想运动》（1936）、《行动哲学》（1938），他的著作因此有了更多的读者。米德的重要性在于，他突破了支配着二十世纪初美国社会学和心理学的机械论的和消极的自我和意识的概念。米德试图从实践的社会经验（外在的方面）和意识的经验（内在的方面）两个角度去评价自我的发生。米德所受到的思想影响既多且杂：实用主义哲学（约翰·杜威、威廉·詹姆斯）、达尔文进化论、德国唯心主义、十九世纪的浪漫主义和查尔斯·库利的社会学。虽然自我的发展有赖于中枢神经系统，因此具有一些生物学特征，但人类机体只有通过让自我适应环境并不断地努力去控制它，始可使自己堪称为一主体。德国唯心主义（黑格尔、费希特）和浪漫主义均强调建设性主体对文化的形成与发展的重要性，但未能唯物地把它建立在普通人日常经验的基础上。例如，米德对库利的类似的失败，对他的过于主观主义的自我概念就曾给予过批判。

查尔斯·库利（1864——1929）反对关于个人与社会的二元论，认为这两者是同一现象的“集体的”与“分散的”两个方面。自我是从同他人和社会整体的交往过程中产生出来的：没有“你”和“他”，没有“他们”便无所谓“我”。

库利在一段最著名的话中，描述了“照镜子的自我”的发生，它是由“对我们给他人的印象的想象、对他人对此一印象的评判的想象以及某些自我感觉如骄傲或屈辱”构成的。无论如何，社会及其“可靠的事实”终究是在“人们相互之间的想象”中构成的(库利，1902，第184、121页)。库利几乎完全从他人对自我所持的看法这个角度去规定自我，这使他陷入了精神第一性论，社会从心理学角度被定义为一个心理的整体。米德在评价库利对美国社会理论的贡献时说：

> 他的方法是内省的方法，这种方法认为心理是相互作用的自我的活动场所，而对于这个心理的客观化这一方法论问题，他却当作形而上学问题撇开不谈……（但是）在交往过程中，出现了一个同我们周围的物理世界处在同样直接现实水平上的自我的社会世界。从这个社会世界中产生了内心经验，我们称之为心理经验……社会的活动场所不是在心理之中……尽管我们的经验的内心环境所进行的过程对于有意义的交往是不可或缺的（米德，1964，第304——305页）。

米德认为，心理和自我都是日常生活的社会产物：“如我们所知，没有心理和自我人类社会是不能存在的，因为社会的所有最鲜明的特征，都要以社会的个人成员具有心理和自我为前提”（米德，1934，第227页）。人通过心理和自我而具备推理和反思的能力。米德做过详尽分析的自我中的两个因素，是它的反思性质和发展交往符号形式的能力。此外，自我只存在于同社会群体的关系之中，“因为个人本身属于一个社会结构，一种社会秩序”（米德，1934，第1——7页）。因此心理和自我，意识和行动，都是包含各种社会角色、社

会关系和社会组织的非个人的合作的现象。

米德着重对形成人类社会基础的交往模式和社会行动作了分析。现实不是固定的材料，而是因行动者——自我——创造新的角色和新的意义、以种种对他们都是"现实的"不同方式确定自己的环境而不停地变动着。交往通过"有意义的举动"，即使人类行为有别于非人类行为的自觉的行动而实现。狗的动作，如互相争斗，也是米德所谓的一种"举动的对话"，但那不是有意义的举动：动物是对环境作本能的反应和调整。有意义的举动包含着通过普遍适用的符号系统如语言所传递的各种观念，因此是充满意义的。人类通过这种方式去解释他人的行动。米德强调，个人利用发声动作进行交往的能力同社会进化密切相关；在这种进化中，合作行为日益成为规范。社会行动被定义为同群体之内一个人以上的合作有关的行动。

自我只有同他人和社会建立起相互关系才是个人。自我既是主体，又是客体，"主我"是思想和行动的主体，"宾我"是个人对在为他人而存在的世界里的作为客体的自我的认知。米德的"主我"的概念，既是个生物学概念，又是个社会概念，是有机体的冲动与社会经验的综合，因此同"宾我"难以截然分开。米德强调语言对形成自我的作用，认为自我中的"宾我"是产生于交谈行为，产生于对话，即"内在的语言流"(flow of speech)。在举动的对话中，并没有"主我"和"宾我"之分，自我意识只在对话的交往中才产生：

> "主我"是有机体对他人态度的反应；"宾我"是一个人自身所承受的他人的态度的有机组合。别人的态度构成有机的"宾我"，然后一个人作为"主我"对此做

出反应(米德，1934)。

只有当自我同自己和社会其他的自我交往时，才存在自我：自我“通过接受它所属于的群体的态度”的能力以及将自己融合于该群体的社会习惯、社群的共同态度而产生（米德，1964，第33—34页)。个人不仅接受别人对他或她的态度，而且试图把这“整个社会过程”同个人经验结为一体。自我经由这种“普通化的他人”而最终成为一个有机的统一体。

因此，在年轻姑娘担当起母亲的角色时，她便和自己对话，用她认为的母亲的行为来对待自己，这样她便通过借用一个“有意义的他人”的角色，成功地使自己成为外在的。米德同弗洛伊德一样，认为童年是形成自我的第一阶段；第二阶段米德称为“游戏”(同第一阶段的“玩耍”相区别，这时个人角色是内在的)。这个阶段儿童接受了一个集体角色，即“普遍化的他人”，有组织的群体。米德用棒球队来说明这个过程。个别球员必须考虑整个球队的作用，必须考虑它作为一个球队、作为一个整体的结构的作用，因为整个球队常常包含在他个人的行动之中（其他例子有家庭、教育、政党、工会等等)。

米德的自我理论标志着以往关于行动者的社会学的一个明显进步：行动和自我是同社会结构联系在一起的结构，但又是创造的和反思的。但是当四、五十年代米德的著作已广为人知时，那些有意强调角色的被动性、抹杀自我的能动性的社会理论家们，竟也越来越多地援引他的著作。为社会系统和社会秩序的利益计，“宾我”主宰着“主我”。从某种意义上说，米德的著作确有可能产生这种偏向：米德强调集体社群是个统一体，是一个被普遍接受的价值观念的结构，因此他的自我理论接近于一种保守主义立场。例如，他在文章中没有意识到文化——普遍化的他人——的压制性以及自我的创

造性的与意志的一面同现代工业社会集体的、服从的性质之间的潜在冲突。米德的基本观点以一个共同的价值观念核心为先决条件，而这种价值观念是从共同的文化与社群中自动产生的。强大的社群意识有效地制约着其他冲突的价值观念产生的可能性。

然而，米德强调主体的潜在创造性，是对关于自我与社会的机械论的实体化观念的重要修正。应当特别指出的是，意义的范畴被纳入社会群体及其交往模式的共同符号之中。另一些象征交往论者(这是赫伯特·布鲁默于1937年发明的一个词)发展了许多米德关于举动和语言对人类社会的形成及其结构的作用的思想。米德的唯意志论和他对日常生活的对话性质的研究，同结构功能主义的主要立论根据截然对立，有位批评家曾帖切地把后者概括为“过度社会化的人的概念”（朗，1976)。在赫伯特·布鲁默看来，意义不是客体的内在属性，而是通过群体成员的交往而形成的。正是这个主体之间的意义的概念，把米德时代及后米德时代的象征交往论同社会学的现象学联系在一起。

社会学的现象学：舒茨和日常生活的现实

在唯意志论的社会学行动理论的发展中，艾尔弗雷德·舒茨(1899——1959)的著作与弗洛伊德和米德的著作占有同等重要的地位。同米德一样，舒茨强调主体的创造性的能动作用；社会现实是通过个人日常的行动不断重建的过程。舒茨追随韦伯，反对用实证主义方法探索社会生活和文化生活，认为社会学的对象是行动着的人的具有意义的行动。

舒茨的第一部重要著作《社会世界的现象学》于1932年

在德国出版(1967年出了英译本)，该书试图创立一种研究社会的独特的现象学方法。舒茨受到过爱德蒙·胡塞尔(1859——1938)的现象学哲学的影响，胡塞尔的著作主要研究意识的结构以及主观性与科学方法的关系。胡塞尔在他不同的著作里提出一种见解，认为一切科学都有其普通人的前科学世界(Lebenswelt)的基础。胡塞尔认为，从人主体把他或她的意识指向客体这个意义上说，现实是“意向的”。经验永远是意向的，一切类型的意识都包含对客体的意识：正是通过意识的活动，客体才获得了某种结构和意义。因此，一个客体的意义不是客体本身所固有，而是有其主体内心活动的来源。但是，主观的生活世界，即意识，含有很多妨碍理解过程的积累而成的经验和预先假设。因此胡塞尔倡导“现象学还原”法，意识利用这种方法摆脱了一切有关外部世界及其客体的观念。意识将变为纯粹的意识。这样一来，社会、文化、历史便都被“括号括了起来”按原样置于一旁，于是认识成了“纯粹意识”的“意向性”的产物

胡塞尔称这一程序为“epoche”，即对经验客体的信仰的中止：留下来的便是“超验的自我”，自由地发现自己的“真正”意义、自己的本质的纯粹意识。正如舒茨所说：胡塞尔的“超验的现象学还原法……必定把过去在自然的态度中被简单地断定为存在的世界，从这个被断定的存在中解放出来，……在epoche中所把握到的，是纯粹的意识生活，在这种意识生活中，并通过这种意识生活，整个客观世界为我而存在……我摈除了对这个世界的存在的信仰，我把我的目光完全指向我对世界的意识”(舒茨，1978，第124页)。舒茨这种现象学还原的社会学理论，是把一切有关社会—历史世界的科学预先假设都用括号括起来：社会学的分析与理解的任务，

必须以努力创造现实并给予现实意义的主体的行动和意识为起点，而不是以“外在”世界的概念为起点。因此，意义不是消极地等待被人发现，而是需要积极地创造。

舒茨把“生活世界”称为连续的经验和行动流；行动者很少对这一过程进行反思。胡塞尔曾试图把意识中的所有经验成分清除出去，而舒茨则以这些经验、以日常生活、常识、普通人的社会行动为起点。社会学从社会世界的“想当然的”、不证自明的性质出发；这种性质是停留在“自然态度中”的个人的明显特点。自然态度是这样一种态度，它接受日常世界的现实，丝毫不去猜想这个世界还可以是另一个样子。社会科学家为了理解这个普通世界，必须说明个人对自己的环境和行动（行动者的意向和目的）加以确定和反思并对其结构进行评价的方式。

舒茨认为日常世界是一个主体之间的世界：这个世界不是个人的，而是同他人分享的，是交往中的行动者的集合体，它的存在影响着我们自身的发展。因此，社会现实是社会世界中一切客体与事件的总和。然而这个世界有一个结构——它不是一个一盘散沙的世界，它建立在包含着不同交往方式的社会关系上。一个行动者必须学会解释他人行动的含义从而使这个行动具有意义。这需要一些常识性知识，常识性的理解，使个人能够根据“有意义的格式”，如理想型或类型，去构造社会世界。舒茨区分了第一级类型（如寄信行为，这要求有关于邮寄行为、邮递员、分拣员等等特定类型的知识）和第二级类型，社会学家利用这种典型化来分析和重建现实。

这种知识束（the stock of knowledge）以个人经验为基础，假以时日，这些经验便会“沉积”和凝结在生活世界的

文化之中，并通过语言得到交流，因为这种知识的整体中只有一小部分能够存在于单个人的意识中。行动者的知识束完全被看作理所当然的和实践的，是关于这个世界怎样运转的知识。日常世界有自己独特的结构，在很大程度上，这一结构是靠“食谱”知识或药方知识的概念形成的，行动在这一结构中变得“简单化，成为不被怀疑的不自觉的习惯”（舒茨，1972，第142——143页）。舒茨认为，知识要由通常有着实践性的、同个人的“设计”联系在一起的“兴趣”来解释。因此生活世界又被进一步构造成同某些群体合作（婚姻、工商业、俱乐部）有关的领域或“相关区”（zones of relevance）。生活过程便是由这些同个人相关的变化着的系统组成的。行动者执行一项设计时，必然同此一设计所内含的相关系统发生关联。正是这一过程使个人能够进行选择和解释：“一切事实，从一开始就是我们的精神活动从一个广大无边的环境中选择出来的事实。因此它们总是被解释过的事实”。个人通过意识来构造生活世界；知识束、类型和相关性构成意识用来组织现实的范畴。舒茨的表述同康德关于因果性、时间和空间都是用以组织外界事物的内在的精神范畴，而不是客体的内在因素的分析有相似之处。

舒茨对生活世界的描述，强调共享的意义的重要性，强调世界是“我们的”而不是“我的”，即世界是一个通过共同的符号而存在的语言社会这一观点：

> 我们的日常世界从一开始就是个主体之间的文化世界。它是主体之间的，因为我们是作为他人中的一员生活于其中，通过共同的影响和工作同他们联系在一起，理解他人，并是他人所理解的对象。它是一个文化世界，

因为从一开始生活世界对我们就是一个指示符号的世界，即一个我们必须去解释的意义结构，一个我们只能用我们在这个生活世界中的行动加以组织的意义相互关联的结构。它是一个文化世界，还因为我们总是意识到它的历史性，我们在传统和习惯中同历史性相遇……我同其发生关系的人，是我的同类，我的友人或陌生人。对我而言，语言不是哲学或语法研究的基础，而是表达我的意向或理解他人的意向的工具。只有在同我相关的情况下，同他人的关系才获得了我用“我们”一词所指谓的特定含义（舒茨，1978，第134——135页）。

正是这个“我们”的关系，构成了日常生活的基本结构；所有其它关系都以这个关系为转移，联系着这个关系。舒茨认为，以个人为中心的社会世界构成一个关系的网络，这个网络有着从直接的、个人的和唯一的关系（如家庭、友人等共处形成的关系）到间接的、较无特性的“他们”的关系（与同代人、前人、后人的关系）等不同层次。对同代人的认识很大程度上是推断性的、松驰的，以类型特征而不是单一特征为基础。相反，纯粹的“我们”的关系“则包含着我们对相互存在的了解和每个人对别人也了解他这一点的认识”（舒茨，1972，第142——143、168页）。

因此在舒茨看来，社会是一个由不同的“相关区”、兴趣、共处者等等构成的“多重现实”。客体的世界这种说法是不严格的，应该说由能动的主体构成的边界。舒茨的社会世界除了一个笼统的社会秩序概念外，缺乏一个固定的中心。它是一个因语言、各种规则、角色和身份而具有意义的社会世界，然而它也是个稳定的和强调服从的世界。

> 如想找出我在社会群体中的意义，我必须知道穿衣举止的不同方式、五花八门的徽章、标志、工具等等，这些东西被群体视为社会身份的象征，因此它们的效用也为社会所承认（舒茨，1962——1966，第1卷，第350页）。

因此，社会世界不是客观的系统或结构；社会世界是从不同社会群体和集团共同持有的知识束及共同前提中产生出来的。不过舒茨坚持认为，意义是交往过程不可分割的一部分。就此而言他的社会学是客观主义的：意识和行动在同社会结构和组织的关系中才具有意义。

但是，在现象学和交往论后来的发展中，客观性变得越来越成问题。在本土方法论（ethnomethodology）中这一点尤其明显，它同现象学一样把日常事物作为研究对象，重视意义的主体之间的性质。本土方法论（本土〔ethno〕指个人可以利用的常识性知识束，方法论〔methodology〕指行动中的主体使社会世界变得可以理解和交流意义的策略）最初是由哈罗德·加芬凯尔于六十年代提出，它着重于研究"实践行为，它时刻完成着日常生活的有组织的狡黠的实践"（加芬凯尔，1967，第11页）。实际上，本土方法论试图揭示日常生活的潜在规律和计划性质。日常世界是由反思的社会行动组成的，这些行动反映着以特定背景为转移的不同的意义。加芬凯尔用"标引性"（indexicaLity）一词说明意义联系着背景的性质：不存在什么客观的意义。一般个人在建构意义时，实际上是在"从事社会学"，从这一意义说，专家的社会学同外行的社会学几无差别。社会学本身就是一种实践技能。

这等于是对以自我与社会、主体与结构的复杂关系为基

础的社会学放弃任何希望。本土方法论是唯意志论社会学的最后的浅薄化的表现：社会结构、文化和意识形态均被分解为自由建构意义的个人的原子关系。日常世界是一个包含着社群、文化和行动的系统：意义既是建构的，又是既定的，既同特定环境，也同更广大的社会整体联系在一起。下一章将评估结构主义整体论的社会理论，它是反对主体和建设性自我概念的现代社会学理论的一个例证。

第十章

结构主义

前一章评价了以创造性人主体的概念为中心的人本主义社会学的发展。象征交往论和社会学的现象学，是反对实证主义和功能主义的泛系统论客观主义的社会学。但是，这种以主体为中心的社会学的一个重要弱点是，它对客观结构——作为一个系统的社会——同人的行动和人的参与的关系，未能做出理论的和历史的解释。例如在帕森斯的著作里，行动理论中的意志成分最终被等同于社会系统的潜在需要。与此相似，某些形式的马克思主义强调社会系统和社会发展客观规律的结构性决定作用，而贬低能动主体和唯意志论的行动理论。功能主义和马克思主义的共同特点是，它们都坚持社会结构的客观性；社会不仅仅是集合体，它是由诸多因素构成的结构，这些因素只有在同整体的关系中才有意义。

五十年代以来出现了一种新的社会学理论，它有很多与功能主义和马克思主义相同的整体论假设。结构主义源自语言研究，它对社会科学发生了巨大影响，这在列维一斯特劳斯(人类学)、罗兰·巴特斯、朱利亚·克莱景蒂瓦（符号学和文学理论)、阿尔都塞、普兰查利(马克斯主义和社会学)、戈德莱尔(经济学)、福科(哲学和科学史)和拉康（精神分析）等人的著作中表现的最为明显。虽然这些理论家对结构主义的准确性质看法各异，但广泛一致的看法是，研究人类社会与文化的结构主义方法必须涉及整体概念（结构不仅仅是诸因

素的集合体)、转化的概念(结构是动态的而非静态的，它受规律的支配,这些规律决定着新因素进入结构和变化的方式)和自我调节的概念（一个结构的意义在同它的内部规律和规则的关系中是自我满足的）。结构主义与功能主义和实证主义的马克思主义的不同之处是，它否认客观的社会事实，否认社会是一个客观而不容怀疑的外在材料的观点。社会事实如要获得任何意义，就必须在理论研究中进 行 重 建。简 言之，结构主义根据诸因素之间的关系、而不是根据事物和社会事实来解释现实。它的基本原理是，可观察的事物，只有当把它同一个潜在结构或秩序联系在一起时,才是有意义的。

结构主义的发展：索绪尔

现代结构主义的奠基人是瑞士语言学家费迪南·德·索绪尔(1857——1913)。1881年至1891年他曾在巴黎教学，他的最重要的著作《普通语言学教程》（以1906年至1911年在日内瓦大学的讲稿为基础写成）在他去世后出版。索绪尔是位印欧语言专家，十九世纪九十年代时曾从事一般语言理论的研究并和迪尔凯姆一样，认为语言是一个社会事实的范例。当然，迪尔凯姆认为社会事实并不是简单的自然主义意义上的材料，而是同道德和集体表征有关的因素。

曾师从索绪尔和迪尔凯姆的法国当代语言学家 安 托万·梅耶曾指出迪尔凯姆的社会学对索绪尔语言理论的影响。索绪尔本人也曾关注过迪尔凯姆和塔尔德关于社会学方法的性质的争论（我们曾在第四章讨论过)。索绪尔赞成迪尔凯姆的方法论的集体主义，而不是塔尔德的方法论的个人主义；他从语言的集体特点和个人话语——话语的发出——的角度，对

语言和话语作了区分。在索绪尔看来。语言是一种集体表征，是一个支配着语言具体用法的语言学规则的抽象系统，是一个形式的和统一的结构，是"集体心理和语言群体的"产物（索绪尔，1974，第5页）。索绪尔反对历史的、心理的和因果的解释，他不同意十九世纪对语言的简单化说明。语言不可归结到说话者的心理或社会的历史演化中去，作为一个社会事实制约着个人的语言，构成一个明确的系统或结构，它独立于个别的说话者而存在，说话者的话语仅仅是整体的不完全体现。没有人能掌握一个语言系统的整体，正如没有人能知道法律系统的整体一样：语言和法律一样，存在于个人意识范围内的日常生活之中，它约束着他们的行动，它的具体形式只有在同它的作为整体、作为集体表征的结构的关系中，才是有意义的，

索绪尔对从共时观点表述的语言（就它作为系统产生着功能而言，它存在于某一特定时刻）研究和从历时观点表述的语言（它在时间中发展，即它是历史的）研究作了重要的区分。他指出，"这两种观点的对立是绝对的，不允许任何妥协"。共时语言学"将研究把共存项(coexisting terms)联系在一起、从而在说话者的集体心理中形成一个系统的逻辑关系和心理关系"，历时语言学则研究"把集体心理未查觉到的、没有形成系统的、可相互取代的承继项(successive terms)联系在一起的关系"（索绪尔，1974，第99——100页）。索绪尔所谓心理，是指集体心理而非个人心理，虽然他对一种语言心理学的性质没有加以确定。他的研究重点是共时语言学，他经常把这种研究同下象棋作比较。只有从其内部规则，从其语法，从一个棋子的作用取决于它同整体的关系的关系网的角度看，象棋才是有意义的；每走一子，也就改变了其他因素同整体的关系。换言之，为了理解象棋，必须

把它当作一个系统去把握："各个棋子的作用取决于它们在棋盘上的位置，正象每一个语言项的作用来自它同其它各项的相对位置一样"。一种语言的共时性事实，就象象棋的共时性事实一样，都有系统性的特点。如果采用历时的观点，便不是把语言作为一个系统，而是作为："一系列改变系统的事件"加以观察（索绪尔，1974，第88——91页）。历时的、历史的语言学事实，缺乏系统特点，因而在语言研究中处于次要地位。语言是一个系统，其所有各部分能够、也必须从其共时的稳定性方面加以研究。

索绪尔认为，语言是符号学——被定义为分析社会的"符号生命"的社会心理学的一个分支——的一部分；他把符号学理解为一门动态的、转化的科学。作为符号系统，语言不（象实证主义者认为的那样）"映照"外部现实，而是构成一个试图组织世界和规定现实的指示"域"。语言包括两种成分，能指（signifer，或法语中的signifant）和所指（signified 或法语中的 signifie）即语音图式和概念或意义。因此语言符号是能指和所指的统一体。索绪尔最重要的见解之一是，语言纯粹是随意的；在能指与所指事物之间，没有天然的联系，只有约定的联系：

> "姐姐"（sister）这个概念没有任何内在的关系把它同连续音s-o-r（在法语中它是sister的能指）联系在一起，它同样可由任何其它的序列表达，这由语言中的差别，也由存在着不同的语言所证实。"牛"这一所指在国境这边是b-o-f，在另一边是o-k-s（oches）（索绪尔，1974，第67——68页）。

索绪尔认为语言约定性决定了符号的随意性，他从这一

观点得出一个重要的结论：在符号和符号所指的现实之间没有必然的联系。语言表现人的经验，而不是简单地反映人的经验。正是通过语言符号，才对不同客体作出了区分，现实世界才得以组织成一个有意义的结构。因此，语言不是个固定和外在的实体。而是以随意性和差别为基础的，"一个语言系统，是同一系列概念区别结合在一起的一系列语音区别。譬如"chair"（椅子）这个语音图式，是通过把它同"pair"（双）、"spare"（节约）等等加以区别而被辨识。"chair"的意义取决于它同"table"（桌子）"bed"（床）等等的区别。没有区别便没有意义。构成一个语言系统的单位因其在整体中的形式位置、方位和功能而取得自己的意义。索绪尔的中心论点是，语言是作为一种集体现象的社会产物，它独立于人的意志和意向'是一个不可简化为个人话语的系统。谈话和交往之所以可能，是因为有一个潜在的语言法则，一个集体规范系统，它们使具体的言语活动产生意义。索绪尔虽没有使用结构概念，他的语言理论却是结构主义的：解释和理解个人的话语，必须把它同"隐蔽的"功能、规范和范畴系统联系起来。索绪尔放弃了因果论解释，主张对系统内的因素的位置和功能进行共时分析。语言规则解释了为什么语言本身同时既是不为人知的，又是存在的，既不被意志所察觉，又构造着人类行动。

索绪尔以后的结构主义：语言和文化

索绪尔的《普通语言学教程》直到1916年才出版。他关于语言是个自我满足的系统的观点以及他对共时而不是历时的分析方法的提倡影响了语言研究的发展，尤其是文学和文化理论的发展。在俄国，从1916年到1930年，一批语言学、语

文学和文化史的学者专家曾试图以文学形式的内在规律的概念为基础，创立一门他们所谓的文学科学。文学被解释成实际日常言语通过利用一定的文学设计和构造，向诗歌语言的转化。其结果是一个独立的艺术客体，一个有机的整体。这些俄国学者自称为“形式主义者”，把批评的任务规定为发现诗歌语言的规律。他们象索绪尔一样，反对发生论的、历时的解释模式，重视文学形式的非历史的、共时的性质。

但是到了二十年代末，俄国的形式主义不再是可被接受的学术活动了；苏联政府的马克思主义日益教条化，给这一运动贴上了外来资产阶级意识形态表现形式的标签。主要的形式主义者（罗曼·雅各布森、维克多·什克洛夫斯基、尤里·图努扬诺夫、米哈伊·巴赫金、弗拉基米尔·普罗普）不是被迫服从苏联的意识形态（尽管巴赫金的著作已经在提倡把形式主义同马克思主义结合起来），便是流亡西欧。多数人仍然留在俄国：雅各布森去了捷克斯洛伐克，在那儿加入了布拉格语言学小组。在三十年代，布拉格学派创造性地把形式主义纳入他们的符号学理论，提出了语言、文化和美学研究的结构主义方法。布拉格学派的一个重要人物是社会学家让·穆卡洛夫斯基（1891——1975），他的文化社会学著作是独特的结构主义方法的一个范例。穆卡洛夫斯基把艺术看作一个“符号学事实”，提倡用结构的概念，而不是形式、总体或整体的概念，通过一个文化客体各部分的相互关系去描述它的内在统一性；在这种关系中，和谐、冲突和矛盾都起着一定的作用。

结构主义的发展明显有两个不同的趋势。一个沿着索绪尔对共时分析和历时分析的区分发展，另一个则寻求一种更以历史为基础的方法。前者的一个例子是普罗普的神话研究（《神话形态学》，1928）它后来影响了科劳德·列维一斯特劳

斯的结构人类学。普罗普在其研究中主张共时方法优于发生论的方法，他认为，在分析神话时有可能找出有限的若干功能（三十一），然后可以把它们组织成一个潜在系统或结构。用这种方法可以把起源于十分不同的文化中的神话故事加以分类，因为人物的多样性，同人物在行动过程中具有的有限数量的功能，适成鲜明对照。

与普罗普的共时分析不同，巴赫金（1895——1975）提出了一种历史的结构主义。巴赫金最初写了一篇批评索绪尔的文章，于二十年代在俄国发表。语言并非如索绪尔所言，是一个抽象的语言学系统，它本质上是在历史发展过程中，“通过具体的言语交往”获得了现有的形式。索绪尔把话语和语言分开，是想当然地主张这样一个观点；语言是一个由个人被动接受的产物，而不是“说话者的一项功能。”他反对索绪尔的二分法。当然他也批评了正统语言学，认为它没有考察对话关系，即不同说话者的语言交往。索绪尔的“纯”语言和“不纯的”、有历史特征的言语之间的二元对立，通过把词解释成对话的词而得到克服。这是巴赫金对结构主义思想最重要的贡献之一。他说，“语言只有在使语言发挥作用的人的对话中才是活的。对话交流是语言生命的真正领域，这一领域中充满了对话关系”（巴赫金沃洛西诺夫，1973，第102——103页）。语言的语义关系和逻辑关系并没有对话性质，除非它们变成话语，体现不同说话者的立场。

巴赫金用这种观点去研究小说。他认为小说是一种文学类型，它力求呈现特定时代的语言、从而所有要求获得意义的社会和意识形态“声音”的多样性。他尤其注重于分析文化形式同更广大的群众文化结构的关系。在他的最重要的社会学研究著作之一《拉伯雷及其世界》（1940）一书中，他认

为象薄伽丘、塞万提斯、莎士比亚和拉伯雷这些作家，是从民间文化的深层，历史地发展出了自己的艺术技巧和艺术眼光，这种民间文化“经历了许多世纪才形成……它保护了人民的非官方形式的、在话语表达或表演中的创造性”。巴赫金以丰富的材料展示了同民间节日和狂欢这种“非官方文化”联系在一起的“民间节日场景”与拉伯雷的“奇异的现实主义”文学风格之间的有机联系：

> 多亏这一过程，民间节日场景才成为把握现实的有力工具；它们形成了真正的和深刻的现实主义的基础。民间场景所反映的，不是现实中自然主义的、短暂的、无意义的和散乱的景物，而是变化的过程、它的意义和方向（巴赫金，1968，第72页）。

巴赫金极为详细地分析了拉伯雷的小说《巨人传》，它的语言图象和小说各部分同整体的关系，这种关系是以狂欢节为关键因素形成的。狂欢节起源于前工业社会的民间文化，它是文化持续过程中的一个古代因素，不能被归结到经济制度中去，也不能被解释为某种既定历史现实的反映或再现：描写狂欢节的文学所象征的不是意识形态，而是民间的民主文化中的普遍因素。狂欢节是人类文化中一个固有因素，虽然它的形式随历史而变化：它以其基督教和政治的崇拜与礼仪的壮丽景观，构成了不同于官方文化的另一种现实：

> 一个和封建文化的……官方的刻板风格对立的诙谐的形式与表现的无穷世界。狂欢节式的民间节日，滑稽的仪式和崇拜，小丑和愚人、巨人，侏儒和杂耍者，大量的五花八门的嘲讽文字，尽管形式各异——这一切……都属

于一个民间狂欢节的诙谐文化（巴赫金，1968，第4页）。狂欢节的作用是把人从既成的秩序中解放出来；它意味着“一切等级、特权、规范和禁令的暂时失效……（它）敌视一切不朽的既成的事物”。非官方的群众文化强调人的关系平等，用动态而非固定的、现世的语言去规定人。民间的笑声被看作整个社会的笑声，它兼有愚弄、胜利、嘲笑、肯定、否定、埋葬、再生等各种含义。个人作为狂欢节人群中的一员，“意识到自己是一个不断壮大更新的人民中的一员”，在这个人民中间，民间的笑声代表着“对超自然的规律、……神、……死亡”、对一切压迫和限制的胜利。

在巴赫金的分析中，群众文化是一个活的开放结构，它把个人从教条和盲从中解放出来。巴赫金的分析最突出的特点大概是他对笑的矛盾性质及其在文化中的作用给予的强调。他认为，笑拒绝让严肃萎缩，而是使它总是维持着未终结的和开放的形式。因此，作为人类社会特征的统一性，不是从上面强加的，而是从群众的民主文化的深层有机地产生出来的。资本主义的发展，官僚主义的加剧和文化中的理性化趋势，会使群众文化同人类社会相分离，虽然巴赫金的研究——对文化和语言的更广泛的研究——的含意是，现代社会应维持一种开放的多元的文化。

巴赫金关于人类社会的对话性和无终结性、关于社会结构影响一定作家作品的复杂方式的理论，是对以历时观为基础的结构主义的发展最重要的贡献之一。与此相似，穆卡洛夫斯基在对文化的社会学研究——特别是《美学的功能、规范和价值》（1934）——中，提出了艺术是以说话者同人类集体的社会和历史的关系为基础的符号事实的观点。穆卡洛夫斯基和巴赫金一样，把艺术定义为一个独立的符号系

统，它受着对某个社会有效的一组规范的调节，而艺术作品在主动地遵循着这些规范。一个符号系统，如文学，既是一种交往方式，又是一个美学结构，它有着围绕一“主因”（dommінant）形成的要素等级结构的特点（“主因”这一概念是由雅各布森提出，它同阿尔都塞后来提出的“主导结构”颇为相似：见下节）。穆卡洛夫斯基的结构概念包括一个系统内的所有关系。他认为一个美学作品也就是一个美学功能是其主因的作品，因此艺术客体所传递的信息是“文学的”和“艺术的”信息。

穆卡洛夫斯基认为，一种审美态度不是一个既定事实，它永远是针对符号的；符号指示着超出自身以外的事物，这就是符号系统借以发挥作用的法则，它本质上是社会的，因此随着社会的变化而变化。更确切地说，美是一种功能，而不是艺术作品固有的属性。美既同艺术的内在组织有关，在这里它发挥主要影响；也同社会生活有关，在这里它发挥的是次要功能。穆卡洛夫斯基的结论是，对艺术和非艺术不可能作出明确的区分；例如在建筑、音乐和文学中，实用的功能和美学的功能同时存在于一种动态的相互关系中；在文学中，实践一交往的功能时常支配着美学功能。

穆卡洛夫斯基的结构主义放弃了主体的概念。艺术形式的产生取决于超个人的结构，这一结构根植于社会集体生活之中；个别作家或艺术家仅仅是这种力量的被动传递者。卢西恩·戈德曼（1913——1970）的发生论的结构主义继承了穆卡洛夫斯基对艺术的集体性质的强调和巴赫金的明确的人本主义观点。戈德曼深受卢卡奇早期著作、特别是《历史和阶级意识》一书的影响，他吸收了该书中的世界观、整体性和意识这类概念。他也深受瑞士心理学家让·皮亚杰的影响，采

纳了他著作中的意义结构、功能、结构形成/结构解体等概念。如前所述，结构主义发源于语言学、文学和美学研究领域。戈德曼在他的文学社会学中继承了这一传统。（他的主要著作是一本研究帕斯卡尔哲学和莱辛戏剧的专著，即1956年出版的《隐藏的上帝》。他也写过论述马尔罗、热内、海德格尔、启蒙哲学的文章，对当代另一些非发生论的结构主义明确持批判态度）。

结构由人的活动所创造和改变，这是戈德曼的社会学的基本观点。结构是人主体的实践所创造的，但这一主体不是一个个体范畴，而是一个集体范畴，即构成文化创造真正源泉的社会群体。这个集体主体同文化创造一样，是一个有意义的结构。所有重要的文化形态都体现着一个有意义的结构，一种表达一个有意义的社会群体的“集体意识”的世界观。世界观把文化形态中不同因素和层次结合为一个统一体和聚合体。因此戈德曼的文学社会学是以分析某个艺术作品——作为一个整体的作品——的内在结构为起点，然后把它同某个社会群体联系起来。艺术既然表现集体主体的各种倾向、行动和价值观念，它同这一主体便有一种功能关系。因此，如要理解某个文学作品的整体性，就必须解释它在这个集团的社会生活中的历史起源。他对文化客体既进行共时分析（作为整体的作品），又进行历时分析（人的行动的产物）。结构只有在同人的行动与交往的关系中才是有意义的。戈德曼认为，纯粹的历时分析“放弃系统和结构，从科学的观点讲是不可能的，也是不正确的”，因为现实不断经历着结构形成和结构解体的过程：

历史是结构形成过程的客体，如不事先建立模式，

便无法研究这些过程。但是反过来说，结构只是暂时的，是明确而具体的环境下人的行为的结果，而人也在一个既定结构内改变着。人以这种方式创造着新的结构（戈德曼，1980，第50页）。

戈德曼强调结构中创造性的人的因素，这使他的方法有别于他的同代人罗兰·巴特斯（1915——1980）的方法。戈德曼的发生论的结构主义几乎没有受益于语言学理论，而巴特斯于1967年在给结构主义下定义时则强调了它的语言学方法的根源。

结构主义由列维-斯特劳斯介绍到法国，他的结构人类学深受雅各布森和索绪尔的影响。例如在对亲缘关系的分析中，列维-斯特劳斯认为这种关系是一个系统，形成和语言一样的结构，每一个项只有从它同整体的关系中看才是有意义的。但是直到六十年代，结构主义才成为法国思想生活中的重要现象。巴特斯对群众文化和一般符号理论的研究使他和这一发展联系在一起。他把符号学定义为对人的行动与各种客体同使意指(signifying)过程得以产生的规则和区别系统关系的科学研究。文化是由意指现象构成的，巴特斯描述了两个这样的意指系统：时装和食品。在《时装系统》（1967）一书里，巴特斯把时装称为一个系统，它具有使系统本身所赖以存在的常规自然化的作用。关于时装和食品的话语的基础是一种独特的法则或语言，它规定哪一种服装适合于某一特定事件，哪一些食品放在一起构成“一道菜”。文化法则是一个各种区别和常规的系统，它对不同的社会集团的成员产生意义。

在巴特斯的符号分析的早期著作里，有一本研究群众文

化的著作《神话学》（1957）。他在该书中讨论了脱衣舞、小汽车、人造黄油、洗涤剂和玩具这些意指系统。巴特斯把这些群众文化产物称为"集体表征"，即符号系统，他认为它们的功能是使现代资本主义社会的真正本质"神秘化"。在其意义的某个层次上，肥皂就是肥皂，法国葡萄酒也仅仅是好酒而已，但是作为符号，它们传达着第二种意义，于是葡萄酒不再是一个人所喝的各种酒之一，而是优越的法国生活方式的象征，喝酒本身成了产生社会团结意识的一种仪式化的集体行为。巴特斯还分析了《巴黎竞赛画报》杂志的一张封面，上面是一位身穿法国军服的黑人士兵向法国国旗敬礼：第一层意义是一个向国旗敬礼的法国士兵，但第二层意义则是法兰西帝国，它有着不存在种族歧视等各种美德，黑人士兵为他的被指称为殖民主义的压迫者服务的那份热情，便是一个例证："因此我……面对一个更大的符号系统：一个能指，它是借助于过去的系统形成的（一个黑人士兵正在行法国军礼）；一个所指（在这里是把法兰西精神有意同军队混在一起）；最后还有一个所指通过能指的呈现"（巴特斯，1973，第116页）。正是在第二层意义上，客体或事件变成了神话，力求使常规（例如在照片、食品、时装里）呈现为天然的既定事实。这样时装便指出穿着上无关紧要的现象和细微差别在文化上的重要性，但是作为时装作为意指系统还传递第二种意识形态的意义。

在巴特斯看来，资产阶级文化便是建立在这些神话般的意识形态的意义上，它产生出天经地义一般的规范：

> 整个法国都沉浸在这种不可名状的意识形态之中：我们的出版物……电影……戏剧……我们穿的衣服，日

常生活中的一切，都以资产阶级所具有并使我们也具有的人与世界的关系的表征为转移。这些“规范化的”形式很少被人注意，从这些形式的传播（它们的根源很容易在传播中消失不见）这一事实中，这些资产阶级规范使人感到是一种天然秩序的明确法律（巴特斯，1973，第140页）。

因此，作为一种交往工具的神话，是一种产生其自身意义的语言。意义不是取决于主体或说话者的意志行动和意图，而是系统本身产生的。由此可见，巴特斯的符号学显然是反历史的，反发生论的和反人本主义的，是系统对主体的胜利。

马克思主义和结构主义

六十年代，法国出现了一种独特的、坚决反人本主义的马克思主义结构主义。它的主要理论家是共产党哲学家路易·阿尔都塞。在一系列文章和分析著作中，阿尔都塞提出了一种非常新颖的、科学的马克思著作“阅读法”。在结构语言学和加斯东·巴歇拉尔的科学理性主义影响下，阿尔都塞批判所有形式的实证主义/经验主义的马克思主义、卢卡奇的以人本主义为核心的唯心主义方法及法兰克福学派和那些认为马克思主义是实践哲学的当代哲学家如萨特等人。

在阿尔都塞看来，马克思主义是关于社会形态的科学，是对内在规律，对其不同层次或结构之间的关系的研究。一种社会形态——资本主义、社会主义等等——的特定性质，不能从主体或社会行动的角度进行分析，而只能从一个复杂的整体的观点进行分析，这个整体是由经济的、政治-法律的、意识形态的结构或“实践”构成的。阿尔都塞反对正统

马克思主义中关于基础-上层建筑的模式，因为它主张一种要素论的社会观，认为社会整体是一个单一的主导因素——劳资关系或人的异化——的反映。这种“反映的整体”是绝对的黑格尔主义的整体，因为它主张某个单一因素产生统一的观点。与此相反，阿尔都塞的整体观借用了弗洛伊德多元决定的概念，强调经济、政治和意识形态诸结构的多样性和相对独立性。最基本的矛盾，即劳资矛盾，“绝不是简单的，它总是有它赖以表现的具体历史形态和环境所给与它的特点，有上层建筑的形式（国家、主导意识形态、宗教等等）以及内部和外部的历史环境给与它的特点”。矛盾不是纯粹的，而是多元决定的，即它“在同一个运动中”既是被决定者，又是决定者。黑格尔主义哲学和人本主义的马克思主义只想把“一个历史中的既定社会”的复杂差异归结到一个单一的本质或因素中去，这个因素决定着所有其它因素，也决定着社会整体本身（阿尔都塞，1969，第106——113）。

因此，一种社会形态的不同层次的发展是不平衡的；结构及其各种作用互相决定，它的整体性由它的各种作用所规定。社会形态在结构上是不对称的。那么经济和上层建筑是什么关系呢？经济仅仅是许多结构中的一个呢，还是象马克思，恩格斯和其他马克思主义者所主张的那样，是居于主导地位呢？阿尔都塞认为，社会形态虽然是由相对独立的层次或结构组成的，但“归根结底”，经济决定着哪一特定结构起主导作用。“主导结构”这一概念使阿尔都塞能够坚持传统马克思主义对经济优先性的强调，同时又提出一种多元论的社会形态观。

阿尔都塞著作的影响之一，是马克思主义理论中更加强调生产方式的概念及其同上层建筑及意识形态理论的关系。

阿尔都塞认为，生产方式由包括经济在内的一些不同结构构成。正是这些结构的结合方式，使一种生产方式有别于另一种生产方式。例如，资本主义生产方式是由一定的经济结构（劳动者、生产资料等等）和构成上层建筑一部分的一个合理的法律体系组成的。经济结构决定着与财产和契约有关的不同法律的特性。在社会主义生产方式即社会化的经济关系中，存在着经济和法律的另一种结合方式，它决定着存在另一种法律原则和权利。但是，作为一个意识形态结构的法律体系是相对独立的，它是社会形态中一个独特层次。然而正如E·P·汤普森在对阿尔都塞的详细批评中所指出，这种形式化的共时方法无法理解法律作为一种历史现象并不是一个独立层次，它总是“同生产方式和生产关系本身交织在一起……受宗教……（的干扰）……是一个政治武器……（并且）它还是一门学科，服从自身的独立的严格规律”（汤普森，1978，第288页）。阿尔都塞的结构主义把人主体和人的行动同结构本身相分离，其结果是社会形态及其各个层次被实体化，是系统对个人的主宰，系统本身趋向于封闭，排斥一切对话的交往关系。结构毕竟并不制造规律或改变规律。

阿尔都塞的马克思主义的僵硬性在他对意识形态的分析中特别明显。传统马克思主义认为意识形态是一种“虚假的意识”（马克思在早期著作、特别是《德意志意识形态》中粗略地提出的观点），是外部世界被歪曲了的图画，是虚幻的和不真实的。阿尔都塞认为这是反科学的人本主义观点而加以反对。这种意识形态理论的中心思想是一个“建设性的主体”并假定在人的意识中形成和反映的知识，只有通过这一主体的经验才能发展。意识形态的真正根源既不是经验，也不是主体，而是客观的物质现实；作为一个客观结构，意识形态不

能归结为主体的行动和意识。因此意识形态被定义为一个"表征"、"图式和概念""系统"，它作为结构把自己强加于社会阶级和个人。阿尔都塞区分出"真实的客体"和"认识的客体"，把意识形态确定为构成社会整体的一个"事例"的真实的客体，一个不可归结到经济或政治层次中去的部分独立的结构。意识形态是使个人成为社会存在的系统，是人与世界的一种"被体验的"关系，这种关系

> ……只有在无意识的条件下才以"意识"的形式出现……（它）不是简单的关系，而是关系之间的关系，第二层的关系。在意识形态中，人所表达的不是他们同他们的存在条件之间的关系，而是他们对他们同他们的存在条件之间的关系的体验方式：这是以真实的关系和"想象的、被体验的"关系为前提（阿尔都塞，1969，第233页）。

意识形态表现着个人同他们的存在的"真实"条件之间"想象的"关系，构成一切社会形态（包括社会主义和共产主义）的一个基本因素，因为只有通过意识形态的"实践的-社会的"功能，社会聚合才是可能的。阿尔都塞在这里把科学同意识形态分开了：科学是"理论认识"，是一个概念系统，是产生认识的客体并最终导致形成科学普遍性的学说，因此在理论认识和对外部世界的认识之间有一重要差别：前者的有效性不靠外部证实，因为它是纯理论的；后者则涉及意识形态，因此实践的-社会的功能支配着理论功能。

所以，意识形态不是由主体的意向、而是由各种组织、由特定的机构所产生，在现代资本主义社会里，它们日益表

现为国家机关。意识形态靠制度维系，而制度本身也是意识形态的产物。在“意识形态和意识形态的国家机器”（1971）这篇文章里，阿尔都塞针对一些人批评他的马克思主义意识形态理论低估了阶级斗争的作用，认为意识形态构成阶级冲突的“场所”。阿尔都塞把意识形态的国家机器（由宗教、教育和文化等各种组织以及政党构成）同镇压的国家机器（由强制性机构，如军队、警察和司法构成）加以区分，认为意识形态的国家机器“在镇压性国家机器的‘庇护’下，大大保护了特别是生产关系的再生产”。在前资本主义社会，教会起着主导意识形态机构的作用，在现代资本主义社会，教育制度成了主导意识形态的机构：

> 从儿童的学龄期开始它控制住每个班级的孩子，然后持续多年，而这是孩子最脆弱的时期；处在家庭的国家机器和教育的国家机器双重挤压之下，孩子被强行灌输（无论其方法是新还是旧）一些用主导的意识形态包装起来的技能（法语、算术、自然史、各门科学、文学）或干脆就是主导的意识形态本身（伦理学、公民教育、哲学）（阿尔都塞，1971）。

阿尔都塞认为，意识形态的国家机器通过使生产关系不断地再生产，使得对既成秩序的服从永久化。但是阿尔都塞这段话里所指的社会模式，很接近一种极权主义制度，它对人进行意识形态灌输以使他们完全服从主导意识形态的过程，得到两个方面的保证，即一盘散沙的群众的消极性和不存在可供选择的其它结构。阿尔都塞的结构主义的意识形态概念从历史和社会学的角度讲是不正确的：构成意识形态的国家机器一部分的“民间”组织集中在市民社会之中，不能用阿尔都塞建

议的方式把它们等同于国家的实践。资本主义社会的教育既受意识形态的前提和实践的支配，也受其自身特有规律和价值观念的支配，也就是说，教育虽然依赖于生产方式和阶级结构，但就它内在的属性而言，它也有部分的自主性。

归根结底，阿尔都塞的结构主义代表着对社会学理论中社会的-人本主义的和对话的传统的最激烈的反动。社会世界从来就不是人创造的：男男女女不过是外在结构的支撑物，在阿尔都塞的体系里"意志"没有立足之地。然而，不提能动的主体，如何从社会学的角度去解释工人委员会或苏维埃这类概念的发展呢？委员会这一概念并不是仅仅由知识分子提出来的，而是同1871年的巴黎、1905年和1917的俄国所产生的这种组织一起出现的。工人委员会中分权的、平等的民主制度，是工人阶级的行动与文化的产物。要想从社会学角度理解这种概念和组织，就必须确定一个行动的主体。但是在阿尔都塞的表述里，对各种概念的阐述却脱离了人的经验和实践。认识产生于一个"理论实践"的过程，在这个过程中，科学的原料——"抽象的、兼有意识形态成分和科学成分的普遍性"——被转化为真正的概念。但是用这种极端抽象形式规定的理论实践，不可能提供工人委员会一类概念的具体来源。在概念和文化、理论和社会之间有一对话关系，而阿尔都塞的结构主义中的僵硬的形式主义却忘记了这一点。

尼克斯·普兰查斯对阶级、权力和国家的社会学研究，特别缺乏发生论的、历史的观点（普兰查斯，1973、1975）。普兰查斯同阿尔都塞不同，他专门研究一种社会形态的经验过程、制度和特有功能。但他的研究仍然是极为抽象的和非历史的。一般而言，同马克思关于国家和文化有部分自主性

的观点，以及资本主义作为一种制度是在一个潜在结构的作用下发展的一般论点相比，普兰查斯的观点并无更多的建树。而马克思的意志论，他对创造社会制度的强调，却被当作人本主义意识形态断然放弃了。

第十一章

知识和文化的社会学

知识社会学和社会学理论

德国社会学家马克斯·舍累尔（1874——1928）于1924年首先创用了知识社会学（Wissenssoziologie）一词。它的原理被规定为知识的集体的和社会的性质、知识通过一定的社会组织（如学校和报刊）的社会分配以及社会利益形成不同知识类型的现实。舍累尔写道，一切精神活动，“从社会学的角度看必然受社会结构……的条件制约”（舍累尔，见柯蒂斯和佩特拉斯书，1970，第170——175页）因此知识社会学不仅仅是一种社会学版本的思想史研究，它也力求通过评价不同知识形态的起源同特定社会结构因素的关系，尽可能系统地找出它们的社会位置：严格地说，它研究的不是思想的真理性，而是它的社会功能，它同各社会集团和利益的关系。知识社会学把真理和谬论都看作受社会条件制约的思想形态去研究。正如R·K·默顿所说，“只要注意力是集中在意识形态、幻觉、神话和道德规范的社会决定因素上，知识社会学便不可能出现……。知识社会学是因一个明确的假设而产生的：甚至真理之被接受也可由社会得到说明，它也同它所产生的历史中的社会联系在一起”（默顿，1957，第459——460页）。

一般说来，十九世纪的社会学实证主义由于坚信科学是真正知识的可靠基础，因此未能提出关于意识形态的恰当理论，或对思想本身与社会结构的关系作出理论说明。在进化论的体系中，错误和幻觉都是终将被发展规律根除的因素。马克思是提出分析思想的产生、知识形态（意识形态）与不同社会形态的关系的系统方法的第一位重要社会理论家。在《德意志意识形态》里他提出一种关于观念的社会生产的机械论的模式，根据这一模式，阶级利益和生产方式决定着不同时代的思想结构。经济理论、宗教、政治和社会思想以及法律，都被划入反映一定集团价值观念的意识形态形式：因此十八世纪的法国唯物主义哲学与新兴资产阶级的现世利益是直接一致的。十九世纪的政治经济学表达着居统治地位的资产阶级的经济要求。虽然正如笔者在第三章所指出，马克思修改了许多早期的机械论表述，特别是那些同“基础”和“上层建筑”模式有关的表述，但他的基本观点——知识或意识形态是集体的而非个人的产物，它的起源与结构必然同明确的社会集团、阶级和利益联系在一起——却促使后来的一代社会学家把思想作为一个社会范畴加以研究。

迪尔凯姆同马克思一样，也从社会角度把思想解释为一种反映在宗教、合作机构等等集体表征之中的集体现象。在他对原始社会组织的分析——《原始人的分类》（与莫斯合著，1899）和《宗教生活的基本形态》（1912）——中，迪尔凯姆根据从祖尼族（Zuni）和苏族(Sious)印地安人以及澳大利亚土著研究中得到的人类学事例，认为分类原则是来自社会的部族划分。社会的基本结构决定着人的思想结构：时间、空间、数字的范畴具有社会属性，而不是理性的内在属性。因此把年分为月、星期、日，是直接同某些礼仪、宗教

节日、公共仪式的周期性重复出现相适应；历法是社会集团生活的这种节奏的反映，“是按社会现象的这种图式创造出来的”。于是逻辑思维的范畴便被追溯到社会生活中存在贵贱等级上去。个人之间能够进行交往，完全是因为他们有共同的集体表征，从这个意义上说，各种形式的知识具有社会功能：“社会不能把范畴放弃给个人去选择，除非它放弃自己。它要存在下去，不仅要有充分的道德一致，而且要有一个最低限度的逻辑一致，越出这一限度，它便不可能安全发展”(迪尔凯姆1961，第9——17页)。迪尔凯姆认为，知识是同社会秩序的需要联系在一起的，由于这种需要才从社会聚合的基本原则中产生出构成集体表征结构的精神范畴。迪尔凯姆进而认为，随着更复杂的社会的发展，思想本身努力向独立性和客观性发展，逐渐同其社会来源分离。迪尔凯姆和莫斯由此推断，反映着原始社会组织特征的分类体系不能成为社会学解释现代思想的基础。

迪尔凯姆把知识及其各种范畴归入一个以集体性为基础的潜在结构，这样做容易忽视观念本身的能动作用，抹杀人主体参予思想产品形成的实践活动。与此不同，韦伯的宗教社会学强调不同意识形态类型中的行动因素：虔信派教义、加尔文教、天主教、道教、儒教，都是宗教意识形态或世界观，它们同一定类型的社会群体有密切关系，提供必要的心理动机，或是使个人去发展资本积累的价值观念，或是使个人转向针对来世的修行。因此，宗教意识形态不是幻觉，不是虚假的意识或是反映简单的群体利益的附属现象，而是个人借以对待现实、规定现实的性质的复杂的思想结构。

可以说，是马克思、韦伯和迪尔姆凯为知识社会学奠定了基础。当然，意识形态理论是这一发展的关键。但是直到十九

世纪的实证主义"世界观"受到各种冲突的学说和观点——在社会理论、哲学、语言学、心理学等领域——的挑战之后，社会学的意识形态理论才得以产生。"由于社会冲突日益严重，使得不同集团在价值观念、态度和思想方式上的分歧发展到了这样一种地步，以至于这些集团过去共同认定的方向被不可调和的分歧弄得黯然失色"(默顿，1957，第457页）。

舍累尔认为，对知识形态的社会学分析有助于解释他和另一些当代社会学家所谓的价值危机，它是由于这个世界上充斥着如此之多的相互敌对的哲学、社会学和心理学，如新康德主义、现象学、马克思主义、精神分析、活力论、形式主义等等。在社会理论这个领域占上风的是认识论中的相对主义，方法论中的不可知论，同时也出现了世界观的多元化状态，如社会主义、马克思主义、自由主义、法西斯主义，它们各自声称拥有真理。同隐含于迪尔凯姆、韦伯和马克思的著作中的相对主义相反，舍累尔站在唯心主义立场上，主张有一个超越具体历史和社会现实的永恒本质和普遍价值的特殊领域。"确有许多不同的真理"，他写道，"但它们都来自对一个观念和价值律令的最高领域的感知"。知识社会学的任务被规定为从每种世界观中选出有真理意义的普遍的因素。把它们统一到一个整体概念中去（舍累尔，1970)。舍累尔的许多形而上学概念，特别是他对绝对知识——真理——的研究，都进入了知识社会学后来的发展。舍累尔的反实证主义，狄尔泰的"世界观"概念和马克思的意识形态理论，在卡尔·曼海姆（1893——1947）的社会学中融于一炉，他为知识社会学做出了欧洲人的主要贡献。

曼海姆：知识社会学的一般原理

曼海姆属于这样一代匈牙利知识分子，他们首先关心的是文化和人的价值：他是一个团体中的一员，这个团体包括卢卡奇、艺术史家阿诺尔德·豪塞、作曲家贝拉·巴托克和哲学家米哈伊·普兰尼。在文化和认识论问题上曼海姆深受韦伯和齐美尔著作的影响。他同他们一样，认为把自然科学当作社会学的基础是不正确的。二十年代时他力求寻找一种分析不同知识形态的社会学解释方法。从1921年到1929年这段时间，他写了一系列探讨某种知识社会学可能性的文章，其中最重要的有“论世界观的解释”（1921）、“历史决定论”（1924）、“知识社会学问题”（1925）、“保守主义思想”（1926）和《意识形态与乌托邦《（由三篇文章组成的一本书，1929年出版）。

这些著述突出的论题是知识的集体性质（曼海姆利用集体主体的概念指出，个别思想家所表达的不是个人的观点，而是某个集团或集体的观点，他或她的著作表达外在的社会潮流）、知识划分为不同的“思想风格”（styles of thought，这个词是从艺术史中借来的，它包括“资产阶级”、“无产阶级”和“保守主义”各种思想）以及知识与不同社会集团的密切关系。在曼海姆看来，思想风格是同一定集团的利益联系在一起的，分析的任务一是把该集团的社会结构同思想产品联系在一起，进行外在的历史环境分析，二是对整体本身的内在统一性、对它的“基本推动力”进行内在的分析。思想风格是一些整体，不能用数量化的手段进行社会学理解；曼海姆一个重要的方法论原理是，不可能根据简单

的、部分的东西，去分析复杂的、整体的东西。他在评论卢卡奇的《小说理论》（1920）时认为，解释文化客体必须“从上面”下功夫，因为艺术形式“不过是丰富的精神内容的一个抽象成分……，对抽象部分的解释只有从整体进行才是合理的和可能的”（沃尔夫，1971，第3页）。正是这一方法论原理使曼海姆的社会学不同于社会实证主义：解释并不提出多余的因果说明，两者都是分析“产生或实现某个既定意义的条件”的基本成分（曼海姆，1952，第81页）。

曼海姆在早期著作里，大约是在发表“保守主义思想”之前，持有一种诠释学的解释立场。他首先研究的是一种文化形态的内在结构。他说，“意义的分析应是我们的方法的核心”，并提倡现象学的（基本意向是每一种思想风格的基础）和结构主义的方法论（知识同外在因素的关系）。一个文化客体有三个独立但又相互关联的意义层次，曼海姆称之为客观的、表现的和文献的（objectve, expressive and documentary）意义。因此，音乐所具有的优美和谐的内容，听众即使对作曲家的意向一无所知也能够理解；音乐中表现的意义存在于音乐的情感内容之中，它同作曲家的意向有密切关系。相反，文献意义把整个音乐形式同一个特定时代的思想风格联系在一起，它力求把个别的文化现象统一到一个更大的世界观结构中去（曼海姆，1952，第42——45页）。简言之，文献意义指出一种世界观的全貌。

然而，一种内在的方法易于导致循环论：“我们从部分理解整体，从整体理解部分。我们从‘时代精神’的个别的文献表现中推导出‘时代精神’——我们在我们关于时代精神的认识的基础上解释个别的文献表现”（曼海姆，1952，第62页）。为了摆脱这些表述中包含的相对主义，曼海姆指出一

种分析方法，把文化形态的文献意义同历史与社会环境和整体本身的内在统一性联系在一起。正是这种对更大的文化因素、如不同知识类型的意义的强调，在曼海姆后期著作中占主导地位。在曼海姆看来，历史与社会环境的急剧变化和动态性质，是知识社会学所研究的主要问题。一切思想风格就其真理内容而言都是相对的吗？“知识社会学”，他写道，“是……以朦胧的不可靠和不确定形式存在于社会生活中的怀疑态度的系统化”。现代世界由于这种状态以及日益异化、解体和无政府化的社会生活而受到谴责。曼海姆忧郁地谈到“支配我们时代的精神黄昏”，“现代思想的可怕趋势”以及社会和精神生活所陷入的混乱状态（曼海姆，1960，第94页）。

这些悲观主义的言论见于曼海姆最重要的著作之一《意识形态与乌托邦》（1929）。他在该书中讨论了韦伯和卢卡奇曾以迥然不同的方式提出的客观性问题和观点问题。如果没有客观现实而仅仅有各种分歧观点的总和，那么怎么可能有历史知识呢？曼海姆反对韦伯的文化相对主义和怀疑论的社会学，提出了一种历史决定论的解决方法，“一种动态的真理观”，一种判断不同观点正确性的绝对标准。曼海姆采用了整体概念，认为不同的知识类型虽然与不同的社会环境联系在一起，但是历史发展过程中出现的每一种新观点，实际上都包含着对历史现实的性质的新的和有价值的洞见——马克思主义强调阶级斗争，法西斯主义强调社会生活中的行动因素，自由主义强调独立的个人的重要。每一种新观点都综合了过去的观点：不同的“思想风格”不停地经历着无间断的融合与相互渗透。因此，现代社会虽然有严重的解体与分化的特点，但它为“走向一个整体概念的无比广阔的趋

势”打下了基础。在这种整体概念中，每一种新观点都揭示出“一个近似的真理”，形成历史现实的结构中一个“更大的意义体系”的一部分。一切观点都必然是不全面的，“因为历史整体总是太广阔，难以被其中产生的任何单一的观点所把握”(曼海姆，1960，第94——96、134——135页）。这就是曼海姆的“动态的真理观”的含义。例如在论“历史决定论”一文中，他认为任何单一的阶级或集团都不能使自己成为历史整体化运动的执行者。只有考虑到所有的观点，“所有的声音的对位模式”，才能够把握整体。

曼海姆采用了一个黑格尔的“理性的狡黠”的概念，根据这种观点，历史过程内在地把意识形态思想和受利益约束的思想转变成客观真理。《意识形态与乌托邦》赞扬马克思的意识形态理论，认为它看到了阶级利益和知识形态的关系。但是马克思没有把他的理论用于自己的思想，把意识形态表述为“社会主义者所独有的概念”。马克思主义的观点虽然比起以往的理论有所进步，但它混淆了意识形态的两个不同含义：它是一种简单（或特定）的概念，指向在心理层次上起作用的行动的个别伪装或理性化；它又是一个整体概念，指向某个社会阶级或时代的思想，即思想风格。后一种含义是社会学的，因此近似于真理。意识形态的整体观不作评价，它只力求阐明“精神结构”同一定“生活环境”的关系；它使知识社会学能够去探求思想的社会决定因素，提出真与假的问题（曼海姆，1960，第66——72页）。

一切思想皆由社会所决定。不过曼海姆认为数学和自然科学同社会没有因果关系。同“由存在所决定的思想”不同，数学和自然科学受其内在因素支配，因此在2＋2＝4这个公式中“并没有指出谁在想以及他的立场”。许多批评

者曾指出这种对形式知识和历史知识的区分的弱点：如果思想是社会决定的，那么科学作为人的行动和文化的产物也要受社会的决定。总起来看，曼海姆没有对不同知识类型加以明确的区分，他假定政治、伦理、历史、宗教等各种信仰与日常的价值观念和思想是同一种东西。因为如果知识是由超理论的因素所决定的，那么逻辑和科学便同政治哲学和认识论一样，就其真理内容而言都成为相对的了。

曼海姆在早期著作中曾把相对主义问题看作知识社会学的基本问题，因为这一问题清楚地显示出知识社会学的界限。他在《意识形态与乌托邦》一书中的解决办法是把相对主义（一切思想都同环境相关），同关联主义（relationism；知识虽同一定环境有关，但其是否真理并不因此而无法确定）加以区分。但是正如我们所知，曼海姆最后采取了一种黑格尔主义的历史决定论的立场，结果虽然这位知识社会学家把一定思想形态同一定社会环境联系在一起，但不同观点的真理内容却决于它们同“超历史的”现实的关系。从不同的观点中去伪存真的任务不是由历史，而是由知识分子完成的。

知识分子社会学

在《历史与阶级意识》中，卢卡奇曾对历史相对主义问题提出了一种极端历史决定论的解决方法：真理的最大值存在于在本体论上得天独厚的无产阶级，它的马克思主义世界观体现着整体的本质，因此也体现着历史意义的本质。曼海姆和卢卡奇一样，认为某些社会环境使一个社会集团能够在一个比其它集团更深刻的层次上理解历史现实：并非所有观点

的正确性都是一样。曼海姆反对卢卡奇把真理等同于阶级，提出了综合不同观点的任务要靠一个得天独厚的社会阶层的观点："自由流动的知识阶层"(freischwebende intelligenz)，这个集团不依附于特定的社会利益，因此思想上是独立的。这些独立的知识分子处于资本主义社会主要组织以外的社会地位上，只有通过他们的行动，马克思的意识形态理论才能发展成为知识社会学。

> 历史过程本身所注定的似乎是，使某种观点受到限制的狭隘性和局限性，需要靠同相反观点的对抗得到纠正。研究意识形态的任务……便是去理解每一种观点的狭隘性以及社会的整体过程中这些不同态度的相互作用（曼海姆，1960，第72页）。

只有知识分子能够提出整体的观点。在《意识形态与乌托邦》里，曼海姆借用艾尔弗雷德·韦伯的话，把知识分子称为一个"相对而言没有阶级的阶层"（重点号是曼海姆所加），教育的纽带使他们明显不同于其他阶级，把他们结为一体。曼海姆试图把能够从事独立的认知活动的知识分子同那些发挥着同利益直接联系在一起、因而是意识形态功能的知识分子加以区分，由此划分出"没有社会依附的知识分子"（教士、工程师、作家、教师）和"有社会依附的知识分子"（例如，中世纪的教会是一个封闭的社会阶层，其内部高度统一）。

现代知识分子的发展是一个同工业社会的专业、教育、交流和文化组织有相关的广泛的民主化过程的结果，它有效地把知识分子从完全依附于国家机构并受其保护的状态中解放出来。因此现代知识分子是一个开放的阶层，它没有统一

的世界观，具有民主的和怀疑主义的思想。知识分子所处的社会边缘地位，使他们对现代世界的政治和文化的解体十分敏感：

> 这些无所依附的知识分子是典型的辩护哲学家、意识形态专家，他们能够为他们偶然效力的任何政治事业找到辩护词。他们自己的社会地位不把他们和任何事业联系在一起，但他们对所有政治和社会潮流有着敏锐的感觉（曼海姆，1953，第126——127页）。

曼海姆以启蒙哲学和浪漫主义为例，认为它们是知识分子以特定社会集团代言人身份掀起的思潮。知识分子实际上从理论上表达了各社会集团和阶级的物质利益，由此而成为这些集团和阶级的同盟军，但又不属于它们。因此曼海姆说，康德的批判哲学表达着法国革命的“内在本质”，这并不是因为康德认同于它的政治目标，而是因为“他的思想形式……同法国革命家身后的动力有着同样的标记”（曼海姆，1953，第84页）。

曼海姆的社会学著作倾向于强调知识分子对思想风格的形成本质上起着一种被动的作用：有时曼海姆的著作，特别是关于知识分子仅仅表达某个特定社会集团或阶级“特有的”思想的表述，近似于庸俗马克思主义。在他的重要论文之一“保守主义思想”（1925）里，这一点表现的特别明显。曼海姆在文中把“保守主义”思想同“传统”思想区分开，其根据是前者有着反思的结构。他认为，法国革命之后，由于更为开放、流动性更大的社会和新兴世俗哲学的兴起，以及前工业社会静态世界观的瓦解，“保守主义”思想便作为对个人主义的资本主义和新兴社会主义的集体主义哲

学的一种自觉的对抗方式而出现。“保守主义”思想特别重视社会的有机性以及家庭与合作的重要，以此来对抗社会契约论的原子论及其对不可让渡的权利和人民主权的价值观念的强调。人的生活基本上是非理性的，历史发展被理解为一种有机过程而不是机械的过程。“保守主义”思想以这种方式来为反对工业资本主义、个人主义、自由主义和社会主义寻找依据。

对十九世纪早期的新工业社会，已不再能用诉诸这些传统价值观念来进行辩护了：因此“无所依附的知识分子”，由于无法形成自己特有的利益和维持独立的社会地位，便认同于保守主义对启蒙运动价值观念的反抗（曼海姆重点分析了工业基础薄弱、政治制度四分五裂的德国）。显然是由于知识分子相对而言不依附于特定的物质利益，这使他们没有自己的意识形态，但对现行的社会和政治潮流极为敏感。“他们从自身认识不到任何东西。但如果让他们接受并认同于别人的利益，那么比起那些因社会条件而自然就有这种利益的人，他们对这种利益认识得更好，确实更好”（曼海姆，1953，第127页）。

在曼海姆的后期著作中，知识分子不再仅仅是一个特定阶级被动的工具。在《意识形态与乌托邦》里，知识分子承担起通过综合不同观点阐明整体范畴的任务，这一过程并不同（例如象卢卡奇的无产阶级思想和资产阶级的概念那样）阶级利益联系在一起。在后来的一篇论知识分子的文章（写于30年代，曼海姆死后才发表）中，对整体的强调由对移情作用（empathy）的强调所取代。作为一个开放的阶层，相对自由的知识分子带着各种不同的观点去体验历史；现实是多元的，而不是单一中心的，是现代社会日益增加的流动性和

复杂性的产物。因此知识分子通过培养一种“有成效的怀疑主义”态度，对其他观点产生一个移情作用，进入一种批判的对话关系。正是知识分子在结构上和认识上的开放性，曼海姆确认，是使现时代特有的许多对立的意识形态具有意义的工具。

意识形态与乌托邦

这些论点是在《意识形态与乌托邦》中首先提出的。曼海姆在该书中把意识形态和乌托邦作了区分，他把意识形态规定为一种过程，统治集团的思想在这一过程中逐渐被利益所束缚，结果不再能够理解到存在一些能动摇其统治利益的事实。意识形态意味着“在一定的环境中某些集团的集体无意识使这个集团和其它集团无法看清社会的真正条件，从而对它起巩固作用”。相反，乌托邦思想反映着被压迫集团争取变革的斗争，所以它只看到“环境中那些有助于否定这一环境的因素”。因此乌托邦思想不能正确地分析目前的环境，它只把握住了环境中的否定因素。曼海姆举出再浸礼教派狂热的千年至福说、自由派的博爱主义和共产党的社会主义，作为乌托邦思想的例证；它们都是围绕着同现实的既定状态“不能调和的”观念形成的。只有知识分子，由于具有特殊的优越地位，能够利用自己从不同观点中综合正确因素的能力，提出历史的客观认识。真理是历史的和整体论的真理，乌托邦思想或意识形态思想都不能把握历史整体。

曼海姆在《意识形态与乌托邦》一书中勾画了乌托邦思想的以千年至福说为始到社会主义的人本主义为止的演变过程。曼海姆注意到了区别乌托邦行动方式和意识形态行动方

式的困难，认为："优势阶级"(ascendant classes)的乌托邦中"常常……混杂着意识形态因素"。因此，处于优势的资产阶级的世界观中蕴含着人类自由的乌托邦理想（同封建社会静态的合作主义理想相反），从它在历史中实现了这个意义上说，它又有意识形态性质：曼海姆把资产阶级自由称为"相对的乌托邦"（曼海姆，1960，第183—184页）。他仍然坚持历史决定论的基本观点："我们的思想和存在是一个广泛进化过程的组成部分，（在这个过程中）保守的和进步的思想都表现为这一过程的衍生物"（曼海姆，1952，第146页）。结果对乌托邦和意识形态的区分只能事后再做（*ex post facto*），因为当时显然不可能知道资产阶级自由在资产阶级社会能否实现。曼海姆的许多论点都有这种"事后再做"的特点，他关于知识与社会关系的社会学原理都是用这样一些词句表述的："同环境相适应"、"根据时代的需要"、"……绝不是出于偶然"等等（默顿，1957，第498—499页）。实际上，思想适应于既存现实成了真理的标准，这与其说是历史决定论的观点，倒不如说是功能主义的观点。

曼海姆的知识社会学包含着两个突出的理论观点：一是知识的一致论，认为思想风格同明确的社会集团和社会环境联系在一起；二是真理及其正确性的历史决定论的观点，它同功能主义的"适应"和"需要"的概念密不可分。

知识与群众社会：曼海姆和法兰克福学派

曼海姆的历史决定论使他提出的知识社会学中缺乏有特色的社会学的社会理论。他虽然从知识同社会集团、社会阶

级、社会环境的关系着眼探讨了知识的产生，但是并没有对社会结构中的这些因素同思想形态的关系作出理论概括。在三十年代从德国流亡后的后期著作中，曼海姆提出了一种关于群众社会的理论，它同马克思主义的法兰克福学派所阐述的理论十分接近。

这个学派的名称来自1923年在德国成立的法兰克福社会研究所。其主要人物有泰奥多尔·阿多尔诺（1903——1970）、马克斯·霍克海默（1895—1973）和赫伯特·马尔库塞（1898——1978）。他们象曼海姆一样，深受德国唯心主义、齐美尔和韦伯的悲观主义文化社会学以及卢卡奇和卡尔·柯尔施（1886—1961）的以哲学为主导的马克思主义的影响。这些法兰克福理论家与曼海姆不同，他们接受了马克思主义的很多论点，但又继承了卢卡奇和柯尔施对其中的实证主义、进化论和唯科学主义倾向的批判。马克思主义主要是对资本主义社会及其知识形态的一种批判，因此重点是放在意识、实践和人的价值上。不过法兰克福学派又不同于卢卡奇和柯尔施，他们一贯脱离政治，认为无产阶级已经同他们所谓“有组织的资本主义”结为一体，失去了其革命的历史作用。

法兰克福学派的社会理论有着浓厚的悲观主义色彩。曼海姆也采取一种悲观主义立场。极权主义政府——共产党和法西斯主义政府——的兴起使他认为现代社会有着日益集权和原子论的历史趋势：对于民主社会至关重要的各种社会和政治组织正日益丧失自己的独立性。官僚化不可避免的加剧、急剧膨胀的技术“专家”队伍、为了社会秩序的利益而受到操纵的知识向商品的转化，所有这一切都在实际瓦解着知识分子的独立作用。知识分子被集权的、官僚化的国家机

构所吸收，使相对自由的知识分子面临着问题。曼海姆在“知识分子问题”一文中写道：

> 自由的研究正在……由于独立的中间阶级的衰落而失去其社会基础……旧式的相对无所依附的知识分子一直是从这个阶级补充兵员的。并没有其他的阶层或别的计划产生出来，以保证独立的、不受约束的批评者继续存在（曼海姆，1965，第169页）。

曼海姆对现代知识分子的社会作用持悲观论调，而他关于知识分子的社会学-史学理论却是乐观主义的，他认为，知识分子是在有着日益世俗化、官僚化和观点多样化趋势的工业化过程中产生的一个相对自由的社会阶层；在这两种观点之间存在着尖锐的、无法解决的矛盾。曼海姆关于现代“群众社会”必然兴起、强大而独立的市民社会正在消失的论点，使他对知识分子得出一种看法，认为他们居于现代社会一切阶级利益和反人道趋势之上，是发挥着社会整体的道德卫士的“特有”功能的精英。

法兰克福学派也创立了一种群众社会和群众文化的理论：他们认为，资本主义已经变得越来越集权，而它的社会结构则越来越“成为一盘散沙”。十九世纪时资产阶级扩大了“公共领域”（public sphere），即同国家相分离并被他们用来从事自己的事业和建立自己的文化的各种组织。随着集权化的经济和政治体制的发展，出现了强调服从社会系统的集体主义意识形态。公共领域萎缩了：社会结构中不再包含保护个人价值的强大而独立的组织。独立的个人消失了。科学在这一过程中起着重要的“工具主义的”作用：资产阶级科学中唯科学主义的、反人本主义的原则渗透了整个社

会，不可避免地导致一个以技术和官僚制度为中心的新型统治方式。意识和文化逐渐从人的行动、价值和实践的领域中异化出去。个人之间的关系日益成为物之间的关系。

为了同唯科学主义的实证主义这一威胁作斗争，法兰克福学派——其主要理论家都是在学术界内搞研究——提出了“批判理论”的概念。同葛兰西实践哲学的概念一样，批判理论一词具有明显的马克思主义含义。它是一种强调认识的能动作用、反对关于认识“复制”或反映现实论的马克思主义：理论被规定为一种独立的实践，是社会和文化转变的关键因素。法兰克福学派的主要人物反对卢卡奇以历史决定论的观点在无产阶级和历史真理之间划等号，但也继承了他的许多其它论点，如资本主义中物化的普遍性，整体性、否定性、辩证法和中介作用等范畴对分析意识形态和文化形态的方法论上的重要意义。这个学派专注于文化分析，他们的重要研究著作涉及的问题包括美学、文学、艺术和音乐（“高级”的或知识分子的文化）、瓦格纳的歌剧、伯格和舍恩伯格的十二音符音乐、现代派小说（普鲁斯特、卡夫卡、贝克特）。文化，而不是经济或政治，是人的本质存在的领域：人通过拒绝与异化的工业社会结构相结合的各种文化形式规定自己的目标和意向，并使自身得到肯定。群众文化是对这种肯定性文化的最后否定，是剥夺个人的个性、创造性和独立性的工具。

批判理论所关心的是真理、普遍性和解放。它反对曼海姆关于在知识同一定历史环境之间有着社会联系的论点，认为它动摇了“真正的”知识和“虚假的”知识之间的严格区分。法兰克福学派对知识社会学的整个概念持怀疑态度，因为他们认为社会学和实证主义、不可知论及相对主义是一路

货色。从这个意义上说马克思主义不是一种社会学，因为它研究的是人的实践、意义和解放。认为在历史过程中展现的片面观点可以由自由流动的知识分子综合成真理，无异于是提出一种机械论的真理格式塔理论和一种形而上学的整体观。曼海姆的知识社会学假定存在一个不完整地反映在人的意识中的客观的历史现实，法兰克福学派则认为，现实是通过实践创造的，主体和客体在这一实践中达到辩证的统一。法兰克福学派的认识论基础，是黑格尔主义的整体概念及其在社会和历史规律中的表现。批判理论不把不同的思想形态同一定社会集团联系在一起，而是力求“破译出这些现象所反映的总的社会趋势”，从而去认识矛盾、否定性和个人同社会之间所缺少的和谐（阿多尔诺，1967，第32页）。

在“批判理论和传统理论”（1937）这篇文章里，霍克海默认为资产阶级实证主义科学的目标是“纯”知识，而不是行动。批判理论建立在实践上，而传统理论（即实证主义）则把思想和行动割裂开，确立起观察对想象的权威，在分析社会-文化现象时提倡自然科学、特别是生物学的方法。结果知识被“实体化”了，变成脱离人的行动并高于人的行动的东西。但是这种和利益无牵扯的研究在资本主义的群众社会的结构内是不可能进行的，因为它要以一个独立的个人研究者为先决条件。然而在现实中研究者的感知总是受社会范畴的影响，这在现代社会的条件下，便意味着实体化。资产阶级科学，包括社会学，同技术控制、技术统治和工具理性有机地联系在一起。霍克海默认为，只有在一个非实体化的理性世界里，预测——实证主义科学的原则——才是可能的。因此，批判理论和传统理论之间基本的不同之处是，前者摈弃了资产阶级关于独立的科学家的幻想以及政治上中立

的客观知识的目标。批判理论假定知识和利益之间有不可分割的联系。但知识不是自动产生的，它需要知识分子的积极参与。因此法兰克福学派尽管不赞成曼海姆的知识社会学，却提出了一种修改了的自由流动的知识分子概念。只有知识分子通过从事批判性思考和献身于“解放利益”，自觉地揭示出在社会中起作用的否定的和矛盾的力量。

在方法论方面，法兰克福学派提出了内在批判的概念。他们认为社会学的方法应当同其对象相“适应”。既然对象不是静态的，也不是外在的，而是人的行动的产物，受着人的价值观念和主观性的影响，因此社会科学方法必须以对象本身的概念和原则，而不是以它的外表或表面现实为起点。但是，概念并没有被等同于对象，因为它们力求揭示对象的内在趋势以及它同更大的整体的关系。社会科学的对象只能通过实践，通过改变着现实的主体去认识。因此真理是“正确”实践的要素。那么什么是正确的实践呢？霍克海默认为，正确的行动意味着同解放利益联系在一起的行动，这种利益因其普遍性和真理性而有别于阶级或集团的利益（霍克海默，1976）。

因此从某种重要的意义上说，法兰克福学派对实证主义和资产阶级科学的批判，其依据很少来自马克思的阶级学说，而是更多地来自卢卡奇在《历史与阶级意识》中对异化和物化所作的唯心主义的、反社会学的论述，它假设存在一个受到资本主义和技术的产品明显侵蚀的人的普遍本性。解放利益的概念显然是一种先验的、思辨的历史决定论，象“人类解放的希望”或人类对乌托邦的可能性的追求（马尔库塞、阿尔多诺）这类句子，在社会学里是没有意义的。马克

思曾超越了早期的哲学著作而走向一种实证科学，而法兰克福学派却放弃了经验社会学，转而赞成抽象的、悲观主义的思辨。

第十二章

民主、工业化和社会学理论

我在本书中说过，社会学起源于十八世纪的哲学、政治经济学和文化历史学。十八世纪的社会理论既包含唯意志论的一极（例如维科），又包含决定论的系统观（如孟德斯鸠）。研究人类社会的这两种态度之间的矛盾一直笼罩着后来的社会学实证主义和马克思主义的发展。需要强调指出，虽然维科、孟德斯鸠、弗格森和米勒为社会学理论奠定了基础，他们写下的却不是社会学著作：行动和结构之间复杂的社会-历史关系并没有上升到理论。弗格森关于人的行动的意外后果的观点，根本没有同社会是一个系统的思想结合起来：把弗格森的唯意志论因素转变为一个有机整体之一部分的，乃是黑格尔哲学。后来马克思把这些否定的、矛盾的观点纳入一种关于资本主义制度的二分法，它既由客观变化规律和阶级的行动形成结构，也由集体意志和政治组织形成结构。马克思的同代人孔德和斯宾塞也把社会理解为一个有机整体，其结构受一定进化规律的决定，但行动的因素归根结底服从于系统和整体。

孔德、马克思和斯宾塞持有相同的观点，认为社会是一个历史地、不可避免地向复杂的工业结构演进的动态系统。这些作者对现代资本主义社会的分析尽管大不相同，但他们有一个共同的认识：工业社会是一种以国家和市民社会分离为基础的新的社会组织形式。工业化扩大了工业社会的各种

组织，从而产生了一种组织结构，使个人能够作为不同社会团体（同教育、交往、政治组织、工会等等联系在一起）的成员去改变社会。不过这些早期社会学家对资产阶级社会是深怀疑虑的；但是，正是古典社会学以其关于异化、城市化、失范、官僚化、物化、机械化的论点，提出了一种悲观主义的资产阶级文化理论。迪尔凯姆、滕尼斯、韦伯和齐美尔对往夕的传统社会秩序的崩溃和一个易变的、动态的、工业化的和平等主义的民主社会的兴起有着同样的关注。工业化似乎导致了一种敌视人的价值的文化。这些矛盾再清楚不过地表现在韦伯的社会学中，他从客观结构和人的主观行动两方面对社会变迁作了成功的分析，但却得出了官僚化加剧和专业化精英居高统治乃是人类不可避免的命运这种悲观主义结论。

马克思主义、工业主义和民主

社会学的历史和马克思主义的历史是同上述发展直接联系在一起的，在本世纪初，欧洲的社会学同马克思主义展开了一场论战，在这场论战中明确提出了先进资本主义条件下民主结构的问题。古典社会学的悲观主义，实是出于它未能看到资本主义在其历史发展中释放出的、并且将继续释放出的民主能量。可以说，古典社会学对历史变迁缺乏一种辩证意识。社会形态的结构复杂性时常被归结为一个抽象地表述出来的普遍过程或普遍历史——文化的理性化、全面的物化、起功能作用的共识、群众社会和群众文化。

社会学如此，马克思主义亦如此。马克思在若干著作里曾强调能动的人主体（实践）对于一个开放而分权的社会主义

社会的形成发挥的至关重要的创造性作用。但马克思主义的思想主流却偏离了这种自由主义观点，走向一种社会变迁的经济决定论，认为人的行动只有从旧社会孕育着新的社会制度这一角度看才具有意义：因此社会组织、社会变迁和文化，全都可以归结到居支配地位的基本经济制度中去。行动着的人实际上成了被动的客体。马克思主义的理论结构和政治意识形态中固有的集体主义，导致了德国社会民主党的进化论的、不民主的和精英主义的集体主义（米凯尔斯曾有精辟的分析），导致了列宁主义理论中的集权政党论和斯大林主义的极权主义意识形态。马克思主义学说的核心是它的目的论的意识形态（历史有明确而单一的意义）和集体主义的政治处方（上升的阶级必须根据自身的特殊利益，围绕一个中心把社会组织成整体）。问题在于，马克思主义关于政治和社会的目的论，同资本主义工业社会的历史逻辑是矛盾的。现代工业社会远不是以居主导地位的单一中心——矛盾或阶级力量——形成的结构，而是不断地向着开放的、分权的社会结构发展。在政治方面，马克思主义导致了市民社会这一以各种民主组织为基础的活跃而能动的力量的覆灭。一般说来，二十世纪马克思主义的主流——从关心主体的异化和非人化产生出的人本主义形式的马克思主义和同结构主义结合在一起的所谓“科学”形式的马克思主义——都漠视人主体自下而上地实行民主和人本主义以及理解集体主义民主变革必要性的能力。把马克思主义视为关于主体和结构两者的目的论的意识形态的观点，在两种形式的马克思主义里都是显而易见的。

但是，马克思主义的目的论同古典社会学的悲观主义有着很大差别。滕尼斯、韦伯和齐美尔以消极的语言描述现代

工业社会，但他们也看到了工业发展中的各种潜在可能性。古典社会学和马克思主义不同，它既强调现代社会复杂的混沌性质和它的开放性结构——社会流动、阶级关系、民主化、日益增长的交往对话方式，也强调它走向封闭的趋势——文化的理性化、物化、没有合作。这两种认识是同时存在的。在美国，查尔斯·库利把注意力明确放在工业社会中首属集团的结构意义上，虽然他指出以首属集团为基础的社会往往是专制社会，个人完全被集体规范所埋没，但是工业化和民主化为"更高级更自由的意识"创造了条件，使个人能够成为社会整体中理性的一员，而不是"盲目的执行者"（库利，1956，第116页）。

库利认为，现代社会本质上是多中心的，由各具特色的社群中强大的首属集团网组成。这种结构使个人能够为自己创造不同的效忠对象和意识形态。库利的乐观主义同后来从事城市研究的芝加哥学派的后古典社会学截然不同。罗伯特·帕克及其同事深受齐美尔的影响，以多少有点否定的口气解释工业主义的发展：社会被描述成处于一种生态混乱之中，现代城市被说成是人类孤独的场所，那里的社群由于人口压力和文化的"群众性"而被瓦解。后来的美国社会学家——塔尔科特·帕森斯是个重要的例外——不加批判地接受了这种对现代工业文化忧郁的看法。美国主要社会学家之一C·赖特·米尔斯（1916——1962）大概是一位赞成这种悲观主义观点的人物，他在一系列有影响的论著——著名的有《白领阶级》（1952）和《权力精英》（1956）——中把第二次世界大战后的美国说成是一个缺乏独立的中间阶级、有活力的社群纽带和强大市民社会的社会。在米尔斯看来，现代美国人构成了一个一盘散沙的群众社会，它的各种组织和文化

受一种无处不在的商业意识形态和价值观念以及一个军事—工业混合体的主宰，个人在它的作用下被被动地整合到一个官僚化制度中去。资本主义的工业主义非但没有扩大群众的民主组织，反而创造了一个由活跃在工业、文化和政治中的精英集团统治的社会：权力集中在不同的精英集团手中，因此人民大众对社会生活的管理毫无影响（米尔斯，1956，第301——320页）。

米尔斯关于美国社会必然走向极权主义的结论，同赫伯特·马尔库塞在《单面的人》一书中提出的论点颇为相似，他认为现代工业社会正在凝结成整体的管理系统。但是这种悲观主义从历史的观点看是错误的，从社会学的角度看是很幼稚的。米尔斯和马尔库塞象法兰克福学派一样，从社会形态中抽象出一个趋势并假定它就是社会发展规律的主因——系统的中心或本质。但是正如笔者指出，工业社会的规律既包括国家权力随着官僚主义集权的加剧而扩大，也包括市民社会的独立组织的加强。古典社会学为理解这一高度复杂的过程——特别是主体、意识形态和意识问题——奠定了基础，而马克思主义和受马克思主义影响的社会学均未能提出这样的见解。

当代美国批评群众社会理论的人，如丹尼尔·贝尔和爱德华·希尔斯，都强调工业文化和工业社会的复杂性，强调尽管继续存在着收入的不平等、阶层和权力，把社会作为一个整体看待仍具有重要意义。工业社会不是一个群众社会，而是在多元化组织和民主进程中形成的社会。社群在工业时代仍然存在。二十年代以来支配着社会学发展的三种宏观社会学理论——马克思主义、功能主义、群众社会理论——中，只有群众社会论一晃即逝，成了神话般的历史，而社群和个

人的独立性依然是"真正"充满活力的能动力量。针对群众社会理论，希尔斯主张共识社会的观点，这种社会以集权的统治和管理以及代表不同甚至冲突的利益的独立的压力集团为基础：

> 这些组织……能够存在，是由于广泛的共识特别是社会中最活跃的成员的共识使它们成为合法的，更为基本的原因是，不太活跃者对较为普遍和较为松散的共识及较活跃者施加了限制……。共识部分地是从对中心、对中央组织系统和社会价值观念的秩序的依附中产生的（希尔斯，1972）。

因此，希尔斯虽然认识到市民社会的重要性和各种群众民主形式的可能性，他的社会学的多元论却象功能主义和马克思主义一样，贬低能动的、对立的价值观念和文化对社会系统和行动主体的重要意义。他认为社会有一个价值中心，并用集权决策的观点去说明民主过程。

笔者在第八章的结尾处曾指出，第二次世界大战结束后功能主义很快便成为西方社会学的楷模。同时马克思主义被广泛作为一种意识形态对待，它在思想上已经枯竭，其社会学的价值令人怀疑。群众社会理论因此成了马克思主义和功能主义之外的另一种选择。这种理论虽然在五十年代和六十年代初期一度颇有影响，但后来渐渐成了社会学中的末流。关于工业社会和文化的新理论已经出现，其中最重要的便是后工业社会理论。

后工业社会理论

五十年代期间，一部分杰出的社会学家如丹尼尔·贝尔、S·M·利普塞特、雷蒙·阿隆和拉尔夫·达伦道夫等人提出了后工业社会的概念，用来反对他们所谓的功能主义的静态的、非历史的偏见和马克思主义的陈旧的意识形态的历史决定论（后工业社会一词，不同的社会学家有不同的说法——"后资本主义"、"后资产阶级社会"、"技术社会"、"知识社会"——但本质上都主张技术、科学和文化比私有财产和阶级分化更重要）。后工业社会在社会结构的变化方面同十九世纪的资本主义社会和二十世纪的工业社会形成对照：后工业社会是一种私有财产、阶级利益和阶级冲突已经失去其"轴心原则"的中心地位的社会形态。资本主义社会和工业社会的社会结构，主要是以私有财产为轴心组织起来的，而后工业社会则是以"理论知识"为轴心组织起来的。在《后工业社会的到来》（1973）一书中，贝尔认为现代社会的"动力源"将越来越集中在教育、科学和政府组织方面。传统的商业组织和企业家正处在被科学家、经济学家和工程师取代的过程中。创新与决策的源泉不再是工商企业，而是大学。

贝尔的一般论点是以他的这样一种观点为基础：现代社会被组织成三个不同但又相互联系的领域：经济、政治和文化。政治管理社会的权力分配和不同利益；文化作为一个自我实现的领域，通过艺术和礼仪的表现产生意义；经济领域则同社会结构联系在一起。每个领域受不同的轴心原则支配：文化中是自我实现，政治中是平等，经济中是效率。因此作为整体，社会并不是围绕一个主导因素组织起来或结成一个唯一的系统。不同领域之间总是存在着裂痕，以文化为例，它可以否定经济效率和理性的轴心原理，以反对传统和

既成制度的方式追求非理性的、崇尚享乐的现代主义。与此相似，政治中的轴心问题“是群众参与的愿望同官僚制度的关系”（贝尔，1976，第115页）。这些领域都各有其内在的逻辑和矛盾性质，文化和政治领域中的预测和预言一般而言是靠不住的，所以贝尔把重点放在经济领域。因此：

> 后工业社会的概念并不提供社会制度的全貌，而是试图描述和解释社会结构轴心（被规定为经济、技术和分层系统）的变化。但是这种变化并没有“基础”和“上层建筑”之间特有的那种决定论意义……，很有可能的是，进入后工业社会阶段的不同社会将有不同的政治和文化组织形态（贝尔，1976，第119页）。

和其他关于后资本主义社会的论点一样，贝尔的后工业社会观也假定体力劳动将会减少，白领工作、服务业、专业团体将迅速增多，用于高等教育、研究和发展的费用将会更大。随着社会从受商品生产的支配转向受理论知识生产的支配，一种新的社会结构将会诞生。在现代社会，科学、经济学和计算机领域的研究都是理论指导着经验研究。科学家、数学家、计算机专家和经济理论家升居要位，形成了贝尔所谓的明确的“知识阶级”。后工业社会的心脏地带存在着一个专家阶级，它体现出一种从服务社会的道德中产生出来的急社会所急的规范。利润动机在方兴未艾的研究机构和大学里是没有地位的。这个专家-科学家阶级终将把其职业价值观念散播于全社会：贝尔认为，组成这个新阶级的是那些把自己的知识用于组织社会整体的人，从而把自己的观点同圣西门等早期著述家的观点区别开来。新的价值观念和组织原则的产生，而不是行使权力的技术官僚，才是问题所在。

贝尔的著作描述了许多现代工业社会正在出现的基本变化，但是他夸大了理论知识的独立性的意义。例如在许多现代工业社会里，国民生产总值用于纯科学的份额要大大小于投入到应用研究和传统领域研究的份额。研究和发展尚未受理论知识的支配。更中肯地说，以科学为基础的新专业生产自己内在的价值观念（普遍的而非特殊的，反对利润的和服务于社会的）这种论点，在考虑到下述事实时是难以成立的：学术界的知识分子经常参与政府的军事计划和外交政策目标。进而言之，后工业社会的论点假设市场力量作为组织与变化的轴心终将消失，但是过去二十年对纯经济理论的发展作出最重要贡献之一的货币主义，却一贯强调市场力量对形成民主制度的关键作用和政府、集权当局及官僚组织亲自参与经济管理的不适当性。

后工业社会理论的许多批评者强调阶级不平等和阶级冲突的持久性，强调经济资源集中在少数人手里，强调白领工作的非技术性和一切职业都有专业化趋势、因此正在冲淡专业主义本身的规范意义。但是，贝尔的理论中最重要的内容，是它提倡一种有计划的、集权的合理化的和官僚化的社会制度，认为这是不可避免的历史趋势。就此而言后工业社会理论同古典社会学有一致的地方。不过正如贝尔等人所认为，工业主义的逻辑并不是把经济领域同政治和文化领域分裂开，使政治中的权力机构成为集权的和独立的。工业主义的逻辑既会使社会更集权，也会为民主分权创造机会。贝尔使这一辩证观点消失在精英主义的和目的论的后工业社会观之中。在贝尔的理论中，行动着的人对文化、政治和经济的形成不起作用。计划者和技术官僚以理论知识和专家精神作为决策基础，实际上使得群众民主的各种形式和活跃的政治

组织中立化。在统治者和被统治者之间，维持着一种官僚制度的管理关系，结果后工业社会的逻辑便是消灭对话的交往方式，使人的交往与行动失去明确的意义。贝尔的论点中贯串着一种深刻的悲观主义情绪，一种对市民社会各种组织的不信任态度：

> 他的政治世界仍是多元的，但却受着“平民主义”（populatism）和复合情绪（ressentiment）的困扰。五十年代精英多元论的安宁，似乎一直受着所有非精英集团（黑人、学生、妇女、工人等等）政治要求的野蛮侵扰……。贝尔不再吹嘘美国的美德便是民主的化身，开始明确赞成精英统治了（罗斯，1974，第346页）。

后工业社会理论也持有法兰克福学派的精英主义观点，它同日益忽视自下而上的民主化可能性的现代社会学的普遍潮流不谋而合。

合法性问题

如果说后工业社会在政治上要自上而下地加以组织，这就明确提出了民主问题。后工业社会仍将保持民主制度，其基础是得到共识的价值观念。经济、文化和政治领域之间的分离造成各种矛盾，其中显而易见的是那些同文化价值观念和经济目标有关的矛盾。以享乐主义价值观念而不是新教伦理价值观念为基础的文化，无法为维持经济增长提供必要的动机模式。据贝尔言，这大概是工业社会向后工业社会过渡时期的主要危机。简言之，这里存在着一个（资本）积累问题和（价值观念）合法性的潜在危机。国家必须本着共同

利益的观点，“为经济提出统一的方向”，对各种竞争中的集团的不同要求进行仲裁。贝尔写道：

> 在西方社会，资产阶级有着同出于道德原因或通过税收限制他们发财的措施格格不入的欲望，而民主政体日益强烈而且可以理解地要求人民有权享受更多的社会服务；这里还流行着一种个人主义精神，它至多可保护个人自由的思想，相反也可使人逃避一个团结的社会所必需的社会责任和社会牺牲。西方社会所遭遇的经济困境，盖出自我们试图把这二者加以折中的事实（贝尔，1979，第248——249页）。

从长远观点看，这一问题的解决有赖于后工业社会文化中的团结精神。具有讽刺意味的是，贝尔指出后工业社会一词最早是由威廉·莫里斯那些想入非非的追随者所采用，以此来描述不同于非民主的、个人主义的和唯利是图的资本主义的另一种社会。贝尔的观点却是一种讲求实际的现实主义：人类社会必须接受这样一些价值观念的指导和命令，它们不是来自“人民”，而是来自科学家和技术专家的精英。

贝尔和法兰克福学派一样，认为现代社会本质上是集体主义的。国家所采取的行动日益不受经济领域和文化领域左右。经济同政治和文化的分离造成了合法性的基本问题。因为政治不再单纯是个社会上层建筑的因素，而是积极地为保证群众效忠于社会制度和维持经济再生产服务。大部分现代社会学和马克思主义全神贯注于国家及其同社会形态中其它因素的关系问题。究竟在多大程度上国家因其特有的内在规律和过程而是一种特殊的独立结构呢？在分析国家（或政治制度）时，竭力构想专用于政治结构的概念是必要的吗？一

般而言，马克思主义学说倾向于用从经济制度推衍而来的概念分析国家结构，即国家不断产生着资本积累所必需的条件，起着维护统治阶级长远利益的作用。贝尔的著作是避免这种简单化的一个例子。此外，尤根·哈贝马斯（1929——）也针对现代工业社会的合法性和社会聚合问题，提出了一种受到马克思主义启发的社会学。

哈贝马斯的著作从法兰克福学派关于国家调节的资本主义的理论中受益颇多。他对现代社会的分析援用了批判理论的许多观点——知识是同利益联系在一起的；社会理论的目的是解放而不是技术控制；实证主义在十八世纪和十九世纪初曾是解放的武器，那时它对形而上学提出过批判，但它久已不再是这样的武器了；科学技术变得日益为生产和管理所羁绊；社会意识已经变成技术官僚的意识，形成了工具理性的结构。

在哈贝马斯看来，资本主义社会已经成了一种高度集权和管理严密的国家资本主义制度。十九世纪的资本主义中曾在社会和国家之间起调节作用的公共领域，逐渐为技术和官僚制度的发展所吞噬。本该发挥传达和沟通公共舆论作用的组织变得商业化和非政治化。其结果是产生了一个一盘散沙的群众社会。

哈贝马斯着重研究了国家或"晚期资本主义"的危机趋势和合法性问题。他在分析中使用来自各种不同思想——从现代系统论到马克思主义、弗洛伊德、米德、皮亚杰、帕森斯——的范畴。他认为，社会学理论必须对行动和系统、主体和结构给予同样的重视。对合法性的研究，既涉及到客观结构，如国家和经济，又涉及到动机和交往模式。"从黑格尔到弗洛伊德，再到皮亚杰，这样一个看法已经形成：主体

与客体是相辅相成的，主体只有在同一个客观世界的关系中，并通过建设这个客观世界的方式，才能理解自己”。因此社会系统是一个由社会化的人格和说话的主体所进行的交往行动的网络（哈贝马斯，1979，第98——100页）。他从社会系统和社会化的行动者的角度去理解危机：

> 对社会科学而言是正确的危机观，必须把握系统整合和社会整合之间的关系。“社会整合”和“系统整合”这两个表述来自不同的理论传统。我们说社会整合时，所涉及的是各种组织的系统，语言和行动主体在这些系统里产生社会关系。社会系统在这里就象是由符号形成的生活世界。我们说系统整合时，是着眼于自我调节系统特有的定向能力……生活世界和系统这两个范式都很重要。问题便是揭示它们的相互关系（哈贝马斯，1976，第4页）。

社会系统和生活世界把客观的结构性力量同主观的、意志的和心理的动机结为一体。不过哈贝马斯一般倾向于从系统整合的观点分析社会组织和社会发展。

他区分出三个子系统：经济系统、政治管理系统和社会文化系统。晚期资本主义内部的危机趋势能够出现于社会系统的不同部位，它们并不单纯有着经济的属性。哈贝马斯提出危机趋势的四种可能形态：

发生的部位	系统危机	认同危机
经济系统	经济危机	——
政治系统	合理性危机	合法性危机
社会-文化系统	——	动机危机

在晚期资本主义，资本主义历史发展中特有的动机模式已经发生了变化。当社会-文化系统（以劳动为取向的价值观念等等）不再发挥使个人社会化、使他们进入角色、职业和文化组织的功能时，便会出现动机危机。当管理系统不再能符合并完成“来自经济系统的命令”，即劳动报酬的恰当分配（消费主义）和资本积累的必要性时，便会出现合理性的危机。正是这个阶段有可能出现合法性危机。社会系统有赖于人民广泛接受各种规则和法律，有赖于可使行动者认识到政治秩序“价值所在”的规范整合和社会认同的模式。但是，如果文化由于消费主义意识形态而变得“私有化”，变成私人享用的对象，它便可能经受同社会化过程相分离的危险，不再发挥使人格系统和社会系统达成整合的功能：“文化系统引发针对政治、教育系统和职业系统的适当动机的能力越小，所缺少的意义就必然更多地由消费价值所取代”。随着“僵化的规范结构”的发展，合法性便会出现问题，因为这一结构“不再为经济-政治系统提供意识形态根据，而是使它面对过分的要求”（哈贝马斯，1976，第91——93页）。

哈贝马斯的危机论是作为一种尝试性的假设提出来的。然而，他力求勾画出发达的晚期资本主义社会的大趋势，他的一般理论所依据的是法兰克福学派关于公共领域正在衰落和非政治化公共社会的论点。从历史角度看，资产阶级社会能够从它的社会-文化系统产生适当的动机结构。但是随着集权的国家系统的发展，各种机构日益起着集中进行控制和计划的功能。假如文化变得“私有化”——或一盘散沙——，产生动机价值观念的任务便要留给行政-政治系统去承担，而这是它所做不到的。国家系统生产为既存结构辩解的意识

形态价值观念。因此问题是：晚期资本主义的国家机器将不可避免地面对“长期的无法解决的问题”，因为假如国家本身被看作意识形态价值观念的创造者——成为社会整合的源泉——合法性危机便会发展：“合法性危机……必然以动机危机为基础——也就是说，在国家、教育系统和职业系统这方面宣布的动机要求，同社会-文化系统那方面提供的动机之间产生了脱节”（哈贝马斯，1976，第74——75页）。

最终受到威胁的便是民主制度本身。工业化远远没有丰富人类社会，扩大可能性的范围，而是不可避免地使个人变成消极而自私的客体，他的行动完全取决于社会系统的功能作用。合法性问题的产生，是因为不同系统之间的脱节，以及社会文化领域在恰当地满足经济领域的“要求”上的无能。由此可见，哈贝马斯的立场显然接近于帕森斯的功能主义，他也假定发达工业社会中的行动、变化、矛盾和危机的根源是系统，而不是主体。

理论和工业社会：融合还是分裂？

自从社会学的功能主义这一西方社会学的主要范式式微以后，只有形形色色的马克思主义和群众社会理论试图提出一种工业社会的整体理论。后工业社会理论是唯一的例外，但它还有待于发展成为一种足以同功能主义或马克思主义相媲美的一般社会学理论。正如笔者所指出，哈贝马斯的著作提出了一种社会学的整体论观点，在许多方面是回到“大理论”上去了。哈贝马斯象帕森斯一样，力求把系统的、整体论的方法（借鉴了马克思主义和帕森斯的系统论）同动态的、唯意志论的人类行动交往理论（借鉴了米德、弗洛伊

德、皮亚杰、戈德曼和乔姆斯基的著作）兼容并蓄。因此哈贝马斯同三十年代的帕森斯一样，主张社会学理论的融合。不过哈贝马斯又不同于帕森斯，他强调社会理论的“解放”作用，反对唯科学主义的客观主义，反对社会学功能主义和十九世纪的大理论特有的接受现状的态度。哈贝马斯强调自己同法兰克福学派思想的继承关系，试图把系统论的结构分析同实践结合起来。

正如我在本书中一贯主张的那样，社会学理论既要研究作为结构和系统的社会，也要研究人主体，由此建立某种关于行动或实践的理论。十九世纪的社会学极力抹杀行动因素，偏重于一个无限的进化过程。然而即使在这里，行动和结构的二元论也是社会学本身的一个重要矛盾。由于十九世纪的实证主义和马克思主义未能解决这一矛盾，才使得1880年至1920年期间出现了各种形式的“唯意志论的”行动理论。在韦伯的社会变迁论中，齐美尔的文化理论中，葛兰西的领导权概念和卢卡奇的意识和意识形态理论中，人主体被重新发现。六十年代时这些思想中有许多成了所谓“激进”社会学的基础：由于对功能主义和整体论的马克思主义的反对，便发明了许多以建设性主体为中心的“新”社会学——现象学、本土方法论、人本主义的马克思主义、“反思的社会学”。在系统和行动之间出现了人为的划分：孔德、马克思、帕森斯同韦伯、米德、弗洛伊德、舒茨之间的对立。伯格和勒克曼的《社会的现实构造》（1966）是一部典型的著作。该书赞成“青年马克思”和关于异化与非人化的理论，反对“老年马克思”和关于发展规律与大范围系统变革的理论。赞成系统概念和规律以及客观结构和过程的理论，注定是反人本主义的理论。然而阿尔文·古尔德纳在他的《西方社会

学面临的危机》（1971）这本书里，却用反思社会学的概念抓住了这种流行风气的要害。

在古尔德纳看来，任何社会理论“都是同时与政治和人有关的”，它绝不单纯是逻辑和经验例证的产物，而是社会学家的“全部社会存在”的产物（古尔德纳，1973，第148——149页）。社会学家缺乏自我认识，是经院社会学的基本弱点。古尔德纳的观点是，社会学在其历史发展中既有激进的或批判的一面，又有保守的一面。随着现代福利国家和高度集权的工业系统的兴起，社会学保守的一面逐渐占了上风：社会学家直接具有了“顾问、承包商和顾客接待人”的含义，而社会学则“充塞着强调社会秩序重要性的各种理论”。结果：

> 现代社会学的主要矛盾之一……是由它的福利国家市场调查员的角色造成的。这一角色使社会学家暴露在两种矛盾的……感受面前：一方面它使社会学家局限于福利国家的改良主义解决方案，另一方面它又使他目睹这种国家和社会在竭力解决它的问题时表现出的无能（古尔德纳，1971，第439页）。

功能主义理论和正统马克思主义理论都日甚一日地协力倡导一种排斥一切价值观念信奉行为和解放潜势的僵固而反人道的社会系统模式，因此便出现了对某种新社会学和新社会的需要：对社会的认识必须去建立而不是去发现，只有在一个其成员献身于创造性的语言和文化的全体一致的社会里这才是可能的。激进的、反思的、解放的社会学的任务，便是创造一支新的思想先锋队，它的任务是重建社会。“简言之”，古尔德纳断言，“正是社会组织在今天为社会理论和

社会实践提供了关键的中介作用。正是从这个意义上说，社会学今天更需要的不是它的第一位牛顿或另一位卡尔·马克思，而是一位能够说出其组织要求的V·I·列宁”（古尔德纳，1973，第97页）。社会学循此途径为社会重建和人类解放的未来做出贡献；社会理论不再受工具价值和荒谬的唯科学主义的客观主义的主宰。

在这些论述中存在着一种危险的主观主义：一种解放的社会学如何能够同列宁主义组织理论中的极权主义设想结成姻缘，这是令人难以理解的。真理和客观性同组织以及一个激进社会学家精英集团联系在一起，而这个集团所宣称的科学的正确性是来自其先验的解放价值。这同我在本书中描述的社会学传统毫无共同之处。马克思主义思想的基本假设易于导致集权和目的论，导致一种封闭的意识形态理论。解放利益也以类似的意识形态理论为前提。无论是古尔德纳还是哈贝马斯，在结束他们对经院社会学和工业社会的分析时都诉诸（这使人们想起圣西门和卢卡奇这两位不同的人物）一个由有组织的社会科学家构成的知识分子精英集团；他们通过直觉地把握到真正的价值观念，能够为社会、经济和政治的主要问题提供唯一有效的、科学的解决方案。这种观点似乎也包含在哈贝马斯的危机理论之中，他认为被动地整合到组织化的现代福利资本主义之中的普通人，根本不能主动地构成合法性的源泉：合法性危机是来自系统本身的价值观念以及不同子系统之间复杂的结构关系。这种关于社会系统和构成这一系统的“群众”的被动性的封闭的意识形态论点，显然属于法兰克福学派马克思主义中的精英主义传统，反映着它在从理论上说明现代工业社会对话的、矛盾的性质时的失败。

作为社会学研究对象的社会，既是结构又是行动：如果说社会学是解放的，是因为它对真实的历史发展提出了恰当的理论说明。古尔德纳正确地强调了古典社会学的矛盾性，然而这种矛盾是同社会学对真实的客观历史运动进行理论说明的能力有关，在这一历史运动中，社会从前工业的、高度集权的系统向着分权的、复杂的工业系统发展，其特点是各种独立的组织的增长，它使不同社会集团和社群能够根据同其他人的关系确定和表达自己的特殊利益，扩大了作为一个整体的社会。

社会学既是一种人本主义，也是一门科学，它把社会理解为一个人的行动所创造的客观结构。社会学不可能完全摆脱社会和历史环境的影响。但这不应意味着主观主义。由于社会学理论研究社会行动的后果，虽然这种后果是结构性的，但不可能进行准确的预测，这使社会学理论对人类社会的结构和发展所作的解释和理解，必然只是暂时正确的。但是，作为一门人的科学，它的前途是以工业社会的命运——西方社会是否会变得更加集权、市民社会更加软弱，苏联式社会是否仍然保持其中央控制，或是意识形态的目的论终于崩溃而使活跃的市民社会重新出现——为转移的。正如古尔德纳所强调指出，各种决定论的系统理论，例如同组织和控制问题联系在一起的功能主义和马克思主义，有可能融为一体；不同的人本主义系统理论和社会行动理论（如哈贝马斯和戈德曼）也有可能融为一体。不同的社会学的存在这一事实，证明了社会学还远未能对它同民主制度和工业主义的关系给与理论说明，未能吸收能动的主体和人类结构这些概念中所蕴涵的对话的开放性。

书目举要

一、社会学的起源

萨基的著作（1979）是论述社会学史最全面的著作之一，该书回顾了社会学思想的发展，从柏拉图和亚里士多德的哲学，文艺复兴时期的思想以及维科，到米德、曼海姆、帕森斯等现代社会理论家。莫斯（1962）、尼斯比特（1967）、弗莱彻（1972，1973）和霍索恩（1976）概述了社会学的历史，并各自提出了独到的见解。阿隆（1965，1968）评价了从孟德斯鸠到韦伯的主要社会学人物。科塞（1971）关于社会学理论同社会环境的关系的论述及其中的书目，都有特殊的价值。

希尔斯（1980）对社会学的主要传统作了全面的解释。关于社会学史的论文，有伯托莫尔和尼斯比特编的重要文集（1979）。盖伊（1967，1970）对启蒙运动哲学及其同社会思想以及孟德斯鸠、弗格森等早期社会学家的关系，作了最全面的论述。

维科的著作已有英译本（1948）。柏林（1976）对他有出色的论述。坎曼（1981）考察了维科、霍布斯和滕尼斯之间的关系。

孟德斯鸠的著作（1949）中有福曼所作的见解透辟的

序言。奇尼斯（1977）对苏格兰启蒙运动作了概述。斯温杰伍德（1970）和塞博恩（1976）讨论了该运动的社会学意义。弗格森的《论市民社会的历史》已再版（1966），而米勒的《等级的起源与划分》收在勒曼的著作（1960）中。如想了解弗格森对社会学的贡献，可见凯特莱尔（1965）和麦克雷（1967）的精彩论述。施奈德编选的文集（1967）收入了弗格森、凯莫斯、罗伯逊和米勒等人的著作。

二、工业化和社会学实证主义的兴起

关于实证主义的历史可读西蒙（1963）、吉登斯（1977，第一章）、哈夫彭尼（1982）的著作。尼斯比特和古尔德纳（1971）讨论了法国革命同社会学发展的关系。吉登斯（1977，第六章）对尼斯比特把社会学视为保守主义思想的观点提出了批评。

圣西门同社会理论有关的著作有两种英译选本（约内斯库，1976；泰勒，1975）。迪尔凯姆（1958）评价过圣西门对十九世纪社会学和社会主义的重要影响，曼纽尔（1962）评价了他同启蒙运动的关系。海耶克（1955）论述了圣西门和孔德的著作，认为他们为现代极权主义和方法论的集体主义奠定了基础。贝尔（1976）探讨了工业社会这一概念在圣西门著作中的起源。

孔德的著作早在十九世纪就已译成英文（孔德，1877，1896）。他早期的文章最近已再版（弗莱彻，1974）。孔德的两本社会学和哲学文选是由安德列斯基（1978）和汤普森（1976）所编。弗莱彻（1972）对孔德的社会学提出了赞同的看法，而马尔库塞（1954）则提出了一种批判的马克思主

义观点。约翰·穆勒的著作（1961）仍有阅读价值。哈夫彭尼（1982）对孔德同十九世纪统计学和社会调查的关系，作了言简意赅的介绍。

欲了解约翰·穆勒，可读弗莱彻（1972）和福伊尔（1976）的著作。穆勒的《逻辑体系》有大量版本传世。最近的好版本是由弗莱彻所编（穆勒，1976）。

对斯宾塞大量著作最简明扼要的介绍是通行的《社会学研究》（斯宾塞，1965）中的序言。斯宾塞对集体主义的反对以及他关于社会学中进行有机类比的提倡，在他的论文集中（1969a）可见到最好的说明。卡内罗（1967）、安德列斯基（1971）、皮尔（1972）都编选了斯宾塞的一部分著作。皮尔（1971）对斯宾塞的著作及其英国新教背景作了全面的论述。关于进化论的广泛论战伯罗（1966）作了考察，希尔斯（1976）则提出了批评性的评价。

三、马克思主义：关于资本主义发展的实证理论

马克思和恩格斯的文集不久前已经出版（马克思和恩格斯，1975），另有一本很有价值的两卷集，收入了《共产党宣言》、《法兰西内战》、《路易·波拿巴的雾月十八日》等（马克思和恩格斯，1962）。企鹅版的《资本论》（马克思，1976—1980）和《大纲》（马克思，1973）以及政治学著作（马克思，1974—1976）经常被人推荐。

马克思和恩格斯两人的文选，有伯托莫尔（1964a）的选本，早期著作有伯托莫尔（1961）及麦克莱兰（1980a）的选本。

对马克思主义最详尽而富于启发性的著作是科拉克夫斯

基（1981）的著作。麦克莱兰以比较赞同的态度写了一系列论文（1983）。阿维内里（1968）是捍卫马克思的黑格尔主义和人本主义学说的最出色的著作之一。科恩（1978）否定人本主义是马克思主义的核心，认为生产方式等概念，而不是异化，才是马克思科学理论的中心命题。他强调技术对社会发展的作用，而贬低观念和主体的作用。其他的反人本主义著作有阿尔都塞（1969，1971）、海因兹和希尔斯（1975）的著作。这些著作可以结合罗斯多尔斯基的著作（1977）阅读，该书对《大纲》及其同早期和后期著作的关系作了全面的分析。

关于马克思同社会学的关系可读古尔德纳（1980）、伯托莫尔和尼斯比特（1979）的著作。熊彼得的著作（1961）也值得一读。

四、对实证主义的批判：1，迪尔凯姆

卢克斯（1973）和克拉克（1973）对迪尔凯姆社会学发展的一般社会及思想背景作了考察。沃尔夫（1964）的论文研究了形成迪尔凯姆社会学的社会及政治环境。

迪尔凯姆最重要的社会学著作均已译成英文。新版的《社会学方法原理》（1982）收入了迪尔凯姆一部分同方法论和社会理论有关的文章。其他著作有对自杀的研究（1952），哲学和社会理论研究（1953，1964，1965），对经济组织的研究（1964），对职业（1957）、宗教（1961）和社会学先驱（1958，1965）的研究。

迪尔凯姆的选集有吉登斯（1972b）、贝拉（1973）和特劳戈特（1978）的选本。

关于迪尔凯姆同十九世纪实证主义的关系，最全面的分析仍是帕森斯的著作（1961a）。其他可读的论述有科塞（1971）、吉登斯（1971）和阿隆（1968）的著作。希尔斯（1975）讨论了迪尔凯姆的社会理论同当时科学的关系。劳贝拉（1981）论述了它同当时法国马克思主义的关系，吉登斯（1977）则深入分析了迪尔凯姆的政治学说。

道格拉斯（1967）对迪尔凯姆使用法国官方自杀统计材料的方式提出了一种现象学的批判。这种论点可以同波普（1978）和泰勒（1982）的著作结合起来阅读。

五、对实证主义的批判：2，社会行动

了解社会理论中的Verstehen（理解）传统，可读里克曼（1967）杰出的论述。对于十九世纪末二十世纪初的社会思想对实证主义的反应，休斯（1959）从历史角度作了精彩的批判性论述。乌斯怀特的著作（1975）简明扼要，富于批判精神。

狄尔泰的选集（1976）是个很有用的选本，加德纳的著作（1959）收入了一篇很重要的论文。李凯尔特的主要著作亦可利用（李凯尔特，1962）。关于德国社会学可见阿隆的著作（1964）。鲍曼（1978）概述了从狄尔泰到帕森斯的诠释学传统。

阿隆（1964）和萨基（1979，第十二章）讨论了形式社会学的传统。滕尼斯的主要著作也有英译本。他的著作还有两个很好的选本（滕尼斯，1971，1974）。

齐美尔的许多著作现在都已有英译本：早期的史学著作（1977），解释社会学的论著（1980），论冲突（1956），

货币对文化发展的作用（1978），现代文化理论（1957），以及他的文选（沃尔夫。1950，1965）。最近对齐美尔的研究有弗里斯比的著作（1981）。索罗金（1928）提出了一种否定的看法。迪尔凯姆的评价收在科塞的选本（1965）中。

韦伯的主要著作均有英译本：论解释社会学（1968），方法论文集（1949，1975，1977），专业史学研究（1923，1976），宗教研究（1968，1951，1952，1958a），朗西曼（1978）及格特和米尔斯（1948）的选本是很有价值的韦伯选集。本迪克斯（1963）、吉登斯（1971）、麦克雷（1974）、斯坦姆勒（1971）及朗（1970）的著作，都是对韦伯著作的全面论述。

关于新教伦理的评论不可计数，最近的出色作品是马歇尔的专著（1982）。萨缪尔森（1961）提出了一种否定性的观点。

帕累托的著作有四卷集的英译本（帕累托，1963）。对于他同迪尔凯姆和韦伯的关系，帕森斯（1961a）作了经典性的论述，该书试图牵强地把帕累托的社会学同行动理论和唯意志论结合起来。其它持赞同立场的有索罗金（1928）和洛普里亚托（1975，1981）。

六、阶级和统治的社会学

马克思论统治的著作在马恩文集（1962，1971）中。马克思早期论述国家的著作以及他对黑格尔的批判，见伯托莫尔的选本（1964）。马克思对巴枯宁《国家制度和无政府状态》的评论，收在《马克思政治著作集》（1974—1976）中。

科拉克夫斯基著作（1981）的第一卷中对马克思的集权

概念作了出色的批判性分析。此外也可参阅塞博恩（1976）和麦克莱兰（1983）的著作。

韦伯论阶级与统治的著作有很多版本可以利用。三卷本的韦伯文集（1968）中包括“德国重建后的议会和政府”这篇重要论文。“社会主义”和“作为一门专业的政治学”两篇文章见格特和米尔斯的选本（1948）。

蒙森（1974）、比瑟姆（1974）、吉登斯（1972）对韦伯的政治学和统治概念作了出色的论述。塞博恩（1976）从马克思主义观点进行了批判。关于同马克思主义的关系有广泛的讨论，请特别参阅劳伊茨（1982）、阿隆（1968）和吉登斯（1971，1977）。

关于精英集团问题，可读莫斯卡（1939）和米凯耳斯（1962）。

七、马克思主义和社会学

麦克莱兰（1983）对马克思以后的马克思主义的发展有清晰的评述。科拉克夫斯基著作（1981）的第一卷是不可不读的。安德森的著作（1976）是颇有特色的简明论述。

关于修正主义的论战，伯恩施坦的著作（1963）是重要文献。索列尔的主要理论著作都已有英译本（索列尔，1950，1969）。他论述马克思主义分裂的重要文章收在霍洛威茨的著作（1961）。他论述马克思主义及修正主义论战的文章收在他的选集中（索列尔，1976）。拉伯里奥拉的文章也已译成英文（拉伯里奥拉，1967，1980），科拉克夫斯基（1981）的第二卷第八章对他有出色的讨论。

葛兰西的许多著作已经译成英文分三卷出版（葛兰西，

1971，1977，1978）。对布哈林和社会学的主要批评文章收在第一卷里，第一次提出“领导权”概念的“南部问题的几个方面”收在第三卷里。

卢卡奇的早期著作，包括对布哈林的批判，可在卢卡奇的政治文选（1972）中看到，论辩证法和史学的费解的文章，见《历史与阶级意识》（1971）。

古尔德纳（1973）论述了卢卡奇的理论对于现代社会学的重要作用，但缺乏批判眼光。基尔明斯特（1979）讨论了葛兰西、卢卡奇、法兰克福学派同马克思社会思想的关系。

奥地利马克思主义的著作有一个很实用的选本（伯托莫尔和古德，1978）。希法亭的著作已有英译本（希法亭，1980）。伯托莫尔（1978）以卢卡奇、葛兰西和奥地利马克思主义者为对象，对马克思主义和社会学的关系作了简明扼要的叙述。

八、功能主义

功能主义的人类学表述见马林诺夫斯基（1922）和拉德克利夫-布朗（1952），默顿（1957）则提出了一种社会学的方法。古尔德纳的著作（1973）中一篇文章谈到了功能主义中有关相互性及自主性的问题。其它有价值的论述有库恩（1968）、马尔凯（1975）、雷克斯（1961）、斯特劳斯（1976）、斯汤普卡（1974）等人的著作。帕森斯著作有多种版本：费解的社会系统研究著作（1951）同比较易读和令人感兴趣的著作（帕森斯，1954，1961b，1964，1967）形成鲜明对比。一篇论述模式变项的重要文章最早发表于1960年，收在《社会学理论和现代社会》（帕森斯，1967）一书

中，对社会系统的简单的理论评论见《现代社会的结构与过程》（帕森斯，1961b）。试图把行动理论和系统理论加以折衷的费解文章见帕森斯和希尔斯（1962）以及帕森斯和斯梅尔塞（1956）。帕森斯和贝尔斯（1962）讨论了核心家庭和工业制度的关系。

六十年代帕森斯提出了一种进化论的观点：早期关于“进化论全称命题”的论述见帕森斯的《社会理论和现代社会》（1967）。后来的讨论收在他的《社会：进化的与比较的观点》（1966）和《现代社会系统》（1971a）两书中。他的最后一部著作总结了他在创立一种系统的和唯意志论的社会理论上所做的努力，并论述了迪尔凯姆和弗洛伊德多元决定的概念对于他的思想的重要影响（帕森斯，1981）。

对帕森斯的评论有布莱克（1961）、古尔德纳（1971，第二部分）、孟席斯（1977）、米尔斯（1959）和罗切尔（1974）等。

讨论功能主义和冲突的一部分论文收在德默拉斯和彼得森所编很有价值的文集（1967）中。科塞（1956，1967）试图把冲突论的社会学和功能主义结合起来，卢克伍德（1964）在一篇费解但很值得赞扬的文章中，对系统与社会整合作了区分。

阿贝尔等人对功能主义分层理论的经典论述已收入德默拉斯和彼得森的文集（1967）。戴维斯的早期论述见他的《人类社会》（1949）。朗（1976）和图敏（1968）对整个争论过程作了评述。

九、自我、社会和日常生活的社会学

关于行动理论的主要论述见帕森斯的著作（1961a），简短的评论见帕森斯的另一部著作（1961b）。他对此也有全面的论述（1978）。帕森斯在把心理学吸收进行动理论方面的努力，见他论弗洛伊德的文章（1971b）和论心理学与社会结构的文章（1964）。对帕森斯人格理论的论述，罗切尔（1974）和道（1979）作了有益的讨论。

弗洛伊德的著作有很多版本，如标准版（1953—）和企鹅版（1977—）。对弗洛伊德最好的介绍大概要算文集中的序言（弗洛伊德，1977—，第一卷）和三篇讨论性问题的文章（弗洛伊德，1977—第七卷）。博科克（1983）从社会学角度论述了弗洛伊德。布朗（1961）对弗洛伊德作了简明扼要的介绍，沃尔海姆（1971）和里夫（1965）也进行了有益的讨论。马尔库塞（1962）提供了马克思主义的解释，杰伊（1973）和赫尔德（1980）论述了弗洛伊德理论与法兰克福学派的关系。

库利的著作是社会交往论的重要文献（库利，1902，1956）。科塞（1971）对他有出色的论述。关于波兰农民的重要研究对于社会理论有很大价值（托马斯和兹纳涅茨基，1927）。米德的著作有多种版本(米德，1934，1936,1938)，另有一本很有用的选本（米德，1964），其中包括一篇论库利的文章。

罗克（1979）揭示了齐美尔、德国唯心主义、美国实用主义与象征交往论形成的复杂关系。古尔德纳的著作(1973)在第一章中认为芝加哥社会学有很浓厚的浪漫主义、直觉论和反理性主义的色彩。戈夫（1980）分析了米德同马克思的关系。布卢默的文章（1981）是一篇条理清晰的综述。

舒茨的主要著作有英译本（舒茨，1972），另有三卷本

的文集（舒茨，1962—1966）和两部论述生活世界和意义结构的专著（舒茨，1974，1982）。勒克曼编的文集（1978）中收入了舒茨的两篇文章。对现象学的论述见加芬凯尔（1967）、乌思怀特（1975）和希兰（1971）等人的著作。

十、结构主义

皮亚杰（1971）对结构主义作了简明扼要的介绍。索绪尔的讲稿有多种版本（索绪尔，1974）。卡勒（1976）对索绪尔的著作及其在社会理论中的重要性作了出色的说明。

早期结构主义最重要的著作有若干英译本：普罗普（1968）、巴赫金（1968，1973）、穆卡洛夫斯基(1970)。

巴特斯的著作包括早期对群众文化（巴特斯，1973）和符号学（1967）的分析。卡勒（1983）对巴特斯思想的研究材料丰富。戈德曼对结构主义的态度，最好看他早期论方法论的著作（1969）和他对拉辛及帕斯卡尔的扎实的论著（1964）。

了解阿尔都塞，可读他早期论述马克思的文章(1969)、费解的«阅读‹资本论›»（1970）及论意识形态和国家机器的文章（1971，1972，1976）。汤普森（1978）对阿尔都塞的理论作了最为详尽的批判，其他还有科拉克夫斯基（1981，第三卷）和洛兰（1979）的分析。其他论述阶级结构的结构主义著作有普兰查斯（1973，1975）、海因兹和希尔斯（1975）。

列维-斯特劳斯的著作，特别是他论迪尔凯姆、莫斯、索绪尔和普罗普的文章，是人类学结构主义运动的代表作（列维-斯特劳斯，1968，1977）。

十一、知识和文化的社会学

对知识社会学的发展最有条理的介绍是默顿的著作（1957）。柯蒂斯和佩特拉斯的文集（1970）收入了舍累尔和斯佩埃尔的重要著作，但显得有些陈旧。

要了解迪尔凯姆对知识社会学的贡献，最好读他对原始社会分类的研究（迪尔凯姆和莫斯，1967）以及他对宗教的研究（1961）。卢克斯（1973）对此有出色的论述。

要了解曼海姆，最好读他研究意识形态的著作（1960），然后读他论保守主义思想的论文（1953）。他的早期著作见他的文集（曼海姆，1952）。由沃尔夫所编的他的另一本选集（沃尔夫，1971）是一个很好的选本，其中包括他对卢卡奇《小说理论》一书的评论。对他的著作最好的介绍是默顿的著作（1957），但该书倾向于把曼海姆的思想说成过于思辨和哲学化。较为细致的批评者则强调曼海姆的认识论批判的重要意义（西蒙兹，1978）。波普（1963，第二卷）提出了一种对立的观点。

舍累尔的一部分著作已有英译本（柯蒂斯和佩特拉斯，1970）。一般的论述见舍累尔的著作（1980）。

科塞（1970）、希尔斯（1972）对知识分子问题作了概述。希兰（1971）对曼海姆的知识分子理论提出了出色的评价，西蒙兹（1978）和科塞（1971）也有很有价值的评论。曼海姆早期关于知识分子的论述（1960）可结合其后期、即1933年的文章（曼海姆，1956）一起阅读。

关于法兰克福学派，见杰伊（1973）、斯莱特（1977）和赫尔德（1980）的论述。康纳顿的选本（1976）是个很好

的选集。霍克海默（1972，1976）对实证主义进行了批判。曼海姆对民主化的研究也值得一读，同时可参考法兰克福学派的群众社会理论。希尔斯（1972）提出了同法兰克福学派相对立的观点。

十二，民主，工业主义和社会理论

贝尔（1976）从经济和政治结构、技术和科学等方面提出了后工业社会理论。贝尔的著作分析了工业社会这一概念在圣西门、马克思、韦伯及桑巴特著作中的起源。贝尔后来的一本书（1979）对后工业社会和工业社会的文化作了令人感兴趣的探讨。对贝尔的评论可见罗斯（1974）和库马（1978）的著作，后者附有很有价值的书目。其他对后工业社会的研究有图兰（1971）和达伦道夫（1959）。

哈贝马斯的著作已有很多英译本：包括哲学和理论研究（1971），现代国家和公共领域的研究（1976，1974，1979a），语言交往和历史唯物主义的研究（1979b）。赫尔德（1980）对哈贝马斯的思想作了出色的介绍，韦尔梅（1974）论述了哈贝马斯改造法兰克福学派理论的哲学和认识论问题。有一本文集讨论了哈贝马斯思想的各个方面（汤普森和赫尔德，1982）。

书目

阿尔都塞（L. Althusser）：保卫马克思（For Marx/London：Allen Lane, 1969）；阅读《资本论》（Reading Capital/London：New Left Books, 1970）；列宁和哲学（Lenin and Philosophy/London：New Left Books, 1971）；政治学和历史（Politics and History/London：New Left Books, 1972）；自我批评文集（Essays in Self-Criticism/London：New Left Books, 1976）

阿隆（R. Aron）：德国社会学（German Sociology/New York：Free Press, 1964）；社会学思想的主要流派，2卷（The Main Current of Sociological Thought/London：Weidenfeld&Nicolson, 1965, 1968）

阿维内里（S. Avineri）：卡尔·马克思的社会和政治思想（The Social and Political Thought of Karl Marx/Cambridge：Cambridge University Press, 1968）

安德列斯基（S. Andreski）：（编）赫伯特·斯宾塞：结构、功能与进化（Herbert Spencer：Structure, Function and Evolution/London：Nelson, 1971）；（编）孔德文选（Essential Comte/London：Croom Helm, 1978）

安德森（P. Anderson）：西方马克思主义探讨（Understanding the Western Marxism/London：New Left Bo-

oks, 1976)

奥伯沙尔（A. Oberschall)：（编）德国的 经验主义 社会研究，1848—1914 (Empirical Social Researching Germany 1848—1914/New York: Harper&Row, 1972)

奥尔曼（B. Ollman)：异化：马克思关 于资本 主义社 会人的理论（Alienation: Marx's Theory of Man in Capitalist Society/Cambridge: Cambridge University Press, 1971)

巴赫金（M. M.Bakhtin)：拉伯雷及其世界 (Rabelais and His World/London: MIT Press, 1968)；马克思主义和语言哲学（Marxism and the Philosophy of Language（以沃 洛西 诺夫〔V. Volosinov〕的笔 名发表)/London: Academic Press, 1973)

巴克利（W. Buckley)：社会学和现代系统理论 (Sociology and Modern System Theory/New Jersey: Prentice-Hall, 1967)

巴特斯（R. Barthes)：符号学要论 (Elements of Semiology/London: Cape, 1967)；神话学 (Mythologies/London: Paladin Books, 1973)

鲍顿（R. Boudon)：社会学的危机（Crisis in Sociology/London: Heinemann, 1979)

鲍曼（Z. Baumann)：诠释学与社会科学（Hermeneutics and Social Science/London: Hutchinson, 1978)

贝尔（D. Bell)：后工业社会的到来（The Coming of the Post- industrial Society/Harmondsworth: Penguin Books, 1976)；资本主义的文化矛盾 (The Cultural Contradiction of Capitalism/London: Heinemann,

1979)
贝尔斯和希尔斯（R. F. Bales & E. Shils)：（编）行动理论论文集（Working Papers in the Theory of Action/New York：Harper Torchbooks, (1962)
贝拉（R. Bellah)：（编）迪尔凯姆论道德与社会（Emile Durkheim on Morality and Society/Chicago：University of Chicago Press, 1973)
本迪克斯（R. Bendix)：马克斯·韦伯：思想画像)Max Weber：a Intellectual Portrait/London：Heinemann, 1963)
本迪克期和罗斯（R. Bendix &G. Roth)：（编）学术与党派：论马克斯·韦伯文集（Scholarship and Partisanship：Essays on Max Weber/Los Angeles：University of California Press, 1973)
本顿（T. Benton)：三种社会学的哲学基础（Philosophical Foundations of the Three Sociologies/London：Rroutledge &Kegan Paul, 1977)
比瑟姆（D. Beetham)：马克斯·韦伯与现代政治理论(Max Weber and the Theory of Modern Politics/London：Allen& Unwin, 1974)
柏林（I. Berlin)：维科与赫尔德尔（Vico and Herder/Oxford：Oxford University Press, 1976)
伯恩施坦（E. Bernstein)：进化论的社会主义（Evolutionary Socialism/New York：Schoken Books, 1963)
伯罗（J. W. Burrow)：进化与社会（Evolution and Society/Cambridge：Cambridge University Press 1966)
伯托莫尔(T. B. Bottomore)：（编)马克思早期文选(Marx：

Early Writings/London, Watts, 1964)；马克思主义社会学（Marxist Sociology/London: Macmillan, 1975)；(与古德合编）奥地利马克思主义（Austro-Marxism/Oxford, Oxford University Press, 1978)；(与尼斯比特合编）社会学分析史（A History of Sociological Analysis/London: Heinemann,1979)；(编）马克思：社会学及社会哲学文选（Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy/Harmondsworth: Penguin Books, 1961)

波普（W. Pope)：迪尔凯姆的自杀论（Durkheim's Suicide/Chicago: University of Chicago Press, 1978)

波普（K. Popper)：开放社会及其敌人，2卷（The Open Society and its enemies/London: Routledge&Kegan Paul, 1963)

博科克（R. Bocock)：弗洛伊德与现代社会学（Freud and Modern Sociology/London: Methuen, 1983)

布哈林（N. Bukharin)：历史唯物主义（Historical Materialism/Ann Arbor: University of MichiganPress, 1969)

布拉姆森（L. Bramson)：社会学的政治背景（The Political Context of Sociology/Princeton University Press, 1961)

布朗（J. A. C. Brown)：弗洛伊德和后弗洛伊德派（Freud and the Post-Freudians/Harmondsworth: Penguin Books, 1961)

布西-格卢克斯曼（C. Buci-Glucksmann)：葛兰西和国家（Gramsci and the State/London, Lawrence & Wi-

shart, 1981)

布莱克（M. Black）：（编）帕森斯的社会理论（The Social theories of Talcott Parsons/New Jersey：Prentice-Hall, 1961）

布卢默（H. Blumer）：象征交往论（Symbolic Interactionism/New Jersey：Prentice-Hall, 1969）；"乔治·赫伯特·米德"（"George Herbert Mead"，见雷亚，1981）

蔡特林（I. Zeitlin）：意识形态与社会学理论的发展（Ideology and the Development of Sociological Theory/New Jersey：Prentice-Hall, 1968）

兹纳涅茨基（F. Znaneicki）：知识人的社会作用（The Social Role of the Man of Knowledge/New York：Harper &Row, 1965）

达伦道夫（R. Dahrendorf）：工业社会的阶级与阶级冲突（Class and Class Conflict in Industrial Society/London：Routledge & Kegan Paul, 1959）；社会理论文集（Essays in the Social Theory/London：Routledge& Kegan Paul, 1968）

戴维斯（K. Davis）：人类社会（Human Society/London：Routledge&Kegan Paul，1949）；（和穆尔合著）"分层的某些原理"（"Some Principles of Stratification"，见C. Heller：Structured Social Inequality/London：CollierMacmillan, 1969）

道（A. Dawe）："两种社会学""（Two Sociology"/British Journal of Sociology，第21卷（1970）第2期）；"社会行动理论"（"Theories of Social Action"，见伯托莫尔和尼斯比特，1979）

道格拉斯（J. Douglas）：自杀的社会意义（The Social Meanings of Suicide/Princeton：Princeton University Press, 1967）；（编）理解日常生活（Uuderstanding Everyday Life/London：Routledge &Kegan Paul, 1973）

德默拉斯和彼得森（N. Demerath &R. Peterson）：（编）系统、变化与冲突（System, Change and Conflict/New York：Free Press, 1967）

狄尔泰（W. Dilthey）：狄尔泰选集（Selected Writings/Cambridge：Cambridge University Press, 1976）

迪尔凯姆（E. Durkheim）：论自杀（Suicide/London：Routledge& Kegan Paul, 1952）；社会学与哲学（Sociology and Philosophy/London：Cohen &West, 1953）；专业伦理与公民道德（Professional Ethics and Civic Morals/London：Routledge &Kegan Paul, 1957）；圣西门与社会主义（Saint-Simon and Socialism/London：Routledge& Kegan Paul, 1958）；宗教生活的基本形式（The Elementary Forms of the Religious Life/London：Allen &Unwin, 1961）；论劳动分工（The Division of Labour/New York：Free Press, 1964）；孟德斯鸠与卢梭（Montesquieu and Roussea/Ann Arbor：University of Michigan Press, 1965）；社会学方法原理（Rules of Sociological Method/London：Macmillan, 1982）；（和莫斯合著）原始人的分类（Primitive Classification/London：Routledge & Kegan Paul, 1967）

蒂里亚金（A. E. Tiriyakin）："埃米尔·迪尔凯姆"）（"Emile

Durkheim", 见伯托莫尔和尼斯比特, 1979)
恩格斯 (F. Engels): 家庭、私有财产和国家的 起源 (The Origins of the Family, Private Property and State/ New York: International Publishers, 1942); 反杜林论 (Anti-Duhring/London: Lawrence & Wishart, 1954)
费尔巴哈 (L. Feuerbach): "哲学改革的初步论题" ("Preliminary theses on the Reform of Philosophy", 见 Arena, 1969年第19期)
费希尔和斯特劳斯 (B. M. Fisher& A. L. Strauss): "交往论" ("Interactionism", 见伯托莫尔和尼斯比特, 1979)
芬纳 (S. E. Finer): (编) 维尔弗雷多·帕累托: 社会学文选 (Vilfred Pareto: Sociological Writings/London: Pall Mall Press, 1966)
弗格森 (A. Ferguson): 论市民社会的历史 (An Essay no the History of Civil Society/Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966)
弗莱彻 (R. Fletcher): 社会学的创立, 3卷 (Making of Sociology/London: Nelson, 1972, 1973); (编) 工业社会的危机: 孔德早期文选 (The Crisis of Industrial Society: the Early Essays of Comte/London: Heinemann, 1974)
弗里斯比 (D. Frisby): 社会学印象主义: 重新评价齐美尔的社会理论 (Sociological Impressionism: A Reassessment of George Simmel's Social Theory/London: Heinemann, 1981)
弗洛伊德 (S. Freud): 弗洛伊德全集 (Complete Works/

London: Hogarth Press, 1953—)；弗洛伊德选集(Selected Work / Harmondsworth: Penguin Books, 1977)

福伊尔 (L. S. Feuer)："作为社会学家的约翰·穆勒"("John Stuart Mill as a Sociologist", 见J. Robson& M. Laine, ed.: James and John Mill/Toronto: University of Toronto Press, 1976)

盖伊 (P. Gay)：启蒙运动解说 (The Enlightenmen: an Interpretation/London: Weidenfeld& Nicolson, 1967, 1970)

戈夫 (T. W. Goff)：马克思与米德 (Marx and Mead/ London: Routledge& Kegan Paul, 1980)

戈德曼 (L. Goldman)：隐藏的上帝 (The Hidden God/ London: Routledge &Kegan Paul, 1964)；人文科学与哲学 (Human Sciences and Philosophy/London: Cape, 1969)

格特和米尔斯 (H. H. Gerth& C. W. Mills)：(编) 马克斯·韦伯文选 (From Max Weber/London: Routledge& Kegan Paul, 1948)

葛兰西 (A. Gramsci)：狱中札记选 (Selection from the Prison Notebooks/London: Lawrence & Wishart, 1971)；政治学文选 (Selection from the Political Writing/London: Lawrence& Wishart, 1977, 1978)

古尔德纳 (A. Gouldner)：西方社会学面临的危机 (The Coming Crisis of Western Sociolgy/London: Heinemann, 1971)；保卫社会学 (For Sociology/London: Allen& Lane, 1973)；两种马克思主义(Two Marxism/

London：Macmillan, 1980）
哈贝马斯（J. Habermas）：知识与人类兴趣（Knowledge and Human Interest/London：Heinemann, 1971）；合法性危机（Legitimation Crisis/London：Heinemann, 1976）；交往与社会进化（Communication and the Evolution of Society/London：Heinemann, 1979）
哈尔伯瓦奇（M. Halbwachs）：自杀原因（Causes of Suicide/London：Routledge& Kegan Paul, 1970）
哈夫彭尼（P. Halfpenny）：实证主义与社会学（Positivism and Sociology/London：Allen& Unwin, 1982）
海耶克（F. Hayek）：科学的反革命（Anti-revolution of Science/New York：Free Press, 1955）
海因兹和希尔斯（B. Hindess& P. Hirst）：前资本主义经济形态（Pre-capitalist Economic Formation/London：Routledge& Kegan Paul, 1975）
赫尔德（D. Held）：批判理论导论（Introduction to Critical Theory/London：Hutchinson, 1980）
霍顿（J. Horton）："异化与失范的非人性化"（"The Dehumanisation of Alientlon and Anomie"/British Journal of Sociology, 第15卷（1964）第4期）
霍克海默（M. Horkheimer）：批判理论Critical(Theory/New York：Seabury Press, 1972）；"传统理论与批判理论"（"Traditionary and Critical Theory", 见康纳德, 1976）
霍洛威茨（I. L. Horowitz）：激进主义与反对理性的叛乱（Radicalism and the Revolt against Reason/

London：Routledge&Kegan Paul, 1961)

霍索恩（G. Hawthorn）：启蒙运动与失望：社会学史（Enlightenment and Despair：A History of Sociology/Cambridge：Cambridge University Press, 1976）

吉登斯（A. Giddens）：资本主义与现代社会理论（Capitalism and Modern Social Theory/Cambridge：Cambridge University Press, 1971）；马克思·韦伯思想中的政治学和社会学（Politics and Sociology in the Thought of Max Weber/London：Macmillan, 1972a）；（编）迪尔凯姆选集（Emile Durkheim：Selected Writings/Cambridge：Cambridge University Press, 1972b）；社会及政治理论研究（Studies in Social and Political Theory/London：Hutchinson, 1977）

基尔明斯特（R. Kilminster）：实践与方法：与卢卡奇、葛兰西和早期法兰克福学派的社会学对话（Praxis and Method：A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School/London：Routledge& Kegan Paul, 1979）

加德纳（P. Gardiner）：（编）史学理论（Theories of History/New York：Free Press, 1959）

加芬凯尔（H. Garfinkel）：本土方法论研究（Studies in Ethnomethodolgy / New Jersey：Prentice - Hall, 1967）

杰伊（M. Jay）：辩证的想象（The Dialectical Imagination/London：Heinemann, 1973）

卡恩和劳贝拉（J. S. Kahn& J. Llobera）：（编）前资本主义社会的人类学（The Anthropology of Pre-capita-

list Society/London: Macmillan, 1981)
卡勒 (J. Culler): 索绪尔 (Saussure/London: Fontana, 1976); 巴特斯 (Barthes/London: Fontana, 1983)
卡内罗 (R. L. Carneiro): (编) 斯宾塞: 社会的进化 (Herbert Spencer: The Evolution of Society/Chicago: University of Chicago Press, 1967)
卡西莱 (E. Cassirer): 启蒙运动哲学 (The Philosophy of Enlightenment/Boston: Beacon Press, 1951)
凯特莱尔 (D. Kettler): 亚当·弗格森的社会和政治思想 (The Social and Political Thought of Adam Ferguson/Columbia: Universiety of Ohio Press, 1965)
坎曼 (W. Cahnman): (编) 滕尼斯: 新评价 (Ferdinand Tonnies: a New Evaluation/Leiden: Brill, 1973); "霍布斯、滕尼斯、维科:社会学的起点" ("Hobbes, Tonnies, Vico: Starting Points in Sociology", 见雷亚, 1981)
康纳顿 (P. Connerton): (编) 批判的社会学 (Critical sociology/Harmondsworth: Penguin Books, 1976); 启蒙运动的悲剧: 论法兰克福学派 (The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School/Cambridge: Cambridge University Press, 1980)
考茨基 (K. Kautsky): 政治学文选 (Selected Political Writings/London: Macmillan, 1983)
克拉克 (T. N. Clarke): 预言家和施主: 法国的大学和社会学的诞生 (Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Science/Cambridge: Harvard University Press, 1973)

克里吉埃（M. Krygier）："圣西门、马克思和没有统治的社会"（"Saint-Simon, Marx and the Non-governed Society"，见 R. Brown ed.：Bureaucracy/London：Arnold, 1979）

克罗齐（B. Croce）：历史唯物主义和马克思的经济学（Historical Materialism and the Economics of Karl Marx/London：Howard Latimer, 1913）

柯蒂斯和佩特拉斯（J. E. Curtis&J. Petras）：（编）知识社会学文选（The Sociology of Knowledge：A Reader/London：Duckworth, 1970）

科恩（G. A. Cohen）：保卫马克思的史学理论（Karl Marx's Theory of History：A Defence/Oxford：Oxford University Press, 1978）

科恩（P. Cohen）：现代社会理论（Modern Social Theory/London：Heinemann, 1968）

科尔科（G. Kolko）："马克斯·韦伯论美国"（"Max Weber on America"/History and Society，第1期（1960））

科拉科夫斯基（L. Kolakowski）：马克思主义的主要流派，8卷（Main Currents of Marxism/Oxford：Oxford University Press, 1981）

科塞（L. A. Coser）：社会冲突功能（The Functions of Social Conflict/London：Routledge&Kegan Paul, 1956）；（编）乔治·齐美尔（George Simmel/New York：Prentice-Hall, 1965）；社会冲突研究续论（Continuities in the Study of Social Conflict/New York：Free Press, 1967）；思想家（Men of Ideas/New York：Free Press, 1970）；社会学思想的大师（Masters of

Sociological Thought/New York：Harcourt Brace Jovanovich, 1971)

孔德 (A. Comte)：实证政治体系(System of Positive Polity/London：Longmans Green, 1877)；实证哲学(The Positive Philosophy/London：Bell & Sons, 1896)

库利 (C. H. Cooley)：人性与社会秩序 (Human Nature and the Social Order/New York：Charles Scribners, 1902)；社会组织(Social Organization/New York：Schocken, 1956)

库马 (K. Kumar)：预言与进步(Prophecy and Progress/Harmondsworth：Penguin Books, 1978)

拉布里奥拉 (A. Labriola)：唯物史观论丛 (Essays on the Materialist Conception of History/New York：Monthly Review Press, 1967)；社会学与哲学 (Sociology and Philosophy/Washington：Telos Press, 1980)

拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)：原始社会结构与功能 (Structure and Function in Primitive Society/London：Routledge&Kegan Paul, 1952)

莱夫利 (J. Lively)：梅斯特著作集 (Works of Joseph de Maistre/London：Allen&Unwin)

莱曼 (W. Lehmann)：(编) 米勒传 (John Millar of Glasgow/Glasgow：Glasgow University Press, 1960)

莱文 (D. Levine)：(编) 齐美尔论个人和社会形式 (Simmel：on Individuality and Social Forms/Chicago：University of Chicago Press, 1971)；"社会学对经典著作的探讨：齐美尔" ("Sociology's quest for the

Classics: the case of Simmel", 见雷亚1981)
赖特（E. O. Wright)：阶级、危机与国家（Class, Crisis and the State/London: New Left Books, 1978)
朗（D. Wrong)：（编）马克斯·韦伯（Max Weber/New Jersey; Prentice-Hall, 1970)；怀疑论的社会学（Skeptical Sociology/London: Heinemann, 1976)
朗西曼（W. Runciman)：（编）韦伯选集（Weber: A Selecion/Cambridge: Cambridge University Press, 1978)
劳贝拉（J. Llobera)："迪尔凯姆、迪尔凯姆主义者及其对马克思的普遍的曲解"（"Durkheim, Durkheimians and their Collective Misrepresentation of Marx"见卡恩和劳贝拉, 1981)
劳伊茨（K. Lowith)：马克思和韦伯（Karl Marx and Max Weber/London: Allen&Unwin, 1982)
勒克曼（T. Luckmann)：（编）现象学与社会学（Phenomenology and Sociology/Harmondsworth: Penguin Books, 1978)
雷克斯（J. Rex)：社会学理论的主要问题（Key Problems of Sociological Theory/London: Routledge& Kegan Paul, 1961)
雷森（T. Raison)：（编）社会学的奠基人（Founding Fathers of Social Science/Harmondsworth: Penguin Books, 1969)
雷亚（B. Rhea)：（编）社会学经典理论的未来（The Future of Sociological Classics/London: Allen & Unwin, 1981)

李凯尔特（H. Rickert）：科学与历史（Science and History/New York：Van Nostrand, 1962）
里夫（P. Rieff）：弗洛伊德：一个道德家的思想（Freud：The Mind of a Moralist/London：Methuen, 1965）
里克曼（H. R. Rickman）：理解与人文科学（Understanding and the Human Sciences/London：Heinemann, 1967）
列维-斯特劳斯（C. Levi-Strauss）：结构人类学（Structural Anthropology/London：Allen Lane, 1968, 1977）
林格（F. Ringer）：德国官僚的衰落：德国学术界，1890—1933（The Decline of German Mandarins：the German Academic Community 1890—1933/Cambridge：Harvard University Press, 1969）
罗克（P. Rock）：象征交往论的创立（The Making of Symbolic Interactionism/London：Macmillan, 1979）
罗切尔（G. Rocher）：帕森斯和美国社会学（Talcott Parsons and American Sociology/London：Nelson, 1974）
罗斯（G. Ross）："丹尼尔·贝尔卷土重来"（"The Second Coming of Daniel Bell"，见 R. Miliband& J. Saille, ed.：The Socialist Register/London：Merlin, 1974）
罗斯多尔斯基（R. Rosdolsky）：马克思《资本论》的产生（The Making of Marx's Capital/London：Pluto Press, 1977）
卢卡奇（G. Lukacs）：历史与阶级意识（History and Class Consciousness/London：Merlin Press, 1971）；政治学著作集（Political writings：1919—1929 /London：

New Left Books, 1972)

卢克斯（S. Lukes）：迪尔凯姆生平及其著述（Emile Durkheim：His Life and Work/London：Allen Lane, 1973）；社会理论论文集（Essays in Social Theory /London：Macmillan, 1977）

卢克伍德（D. Lookwood）："社会整合与系统整合"（"Social Integration and System Integration,"见佐尔香和赫希，1964）

洛兰（J. Lorraine）：意识形态的概念（The Concept of Ideology/London：Hutchinson, 1979）

洛普里亚托（J. Lopreato）：帕累托的社会学（The Sociology of Pareto/Morristown：General Learning Press, 1975）；"维尔弗雷多·帕累托：社会生物学、系统与革命"（"Vilfredo Pareto：Socio-Biology, System and Revolution"/见雷亚，1981）

马丁代尔（D. Martindale）：社会学理论的性质和类型（The Nature and Types of Sociological Theory/London：Routledge&Kegan Paul, 1960）

马尔凯（M. Mulkay）：功能主义、交换及理论方法（Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy/Londndon：Routledge&Kegan Paul, 1975）

马尔库塞（H. Marcuse）：理性与革命（Reason and Revolution/New York：Humanities Press, 1954）；爱欲与文明（Eros and Civilisation/New York：Vintage Press, 1962）；单面的人（One Dimensional Man/London：Routledge&Kegan Paul, 1964）

马克思（K. Marx）：资本论（Capital/London：Lawrence

&Wishart, 1957,1958, 1962)；哲学的贫困（The Poverty of Philosophy/London: Lawɹence & Wishart, 1961)；经济学哲学手稿（Economic and Philosophical Manuscripts/London: Lawrence & Wishart, 1963)；剩余价值理论，8卷（Theories of Surplus Value/London: Lawrence & Wishart, 1964—1972)；政治经济学批判导言（A Contribution to the Critique of Political Economy/Lonodn: Lawrence & Wishart, 1971)；大纲（Grundrisse/Harmondsworth: Penguin Books, 1973)；马克思政治著作集，3卷(Marx: Political Wrlitings/Harmondsworth: Penguin Books, 1974—1976)

马克思和恩格斯（K. Marx and F. Engels)：神圣家族(Holy Family/London: Lawrence & Wishart, 1956)；马恩选集（Selected Works/London: Lawrence & Wishart, 1962)；德意志意识形态（German Ideology/London: Lawrence & Wishart, 1964)；论巴黎公社（On the Paris Commune/London: Lawrence & Wishart, 1971)；马恩全集（Collected Works/Lawrence & Wishart, 1975)；马恩通信选集（Selected Correspondence/London: Lawrence & Wishart, n. d.)

马林诺夫斯基（E. Malinovski)：西太平洋的亚尔古（Argonauts of the Wsetern Pacific/New York: Dutton, 1922)

马萨里克（T. Masaryk)：自杀与文明的意义（Suicide and the Meaning of Civilisation/Chicago: Chicago University Press, 1970)

马歇尔（G. Marshall）：资本主义精神研究（In Search of the Spirit of Capitalism / London：Hutchinson, 1982）

迈泽尔（J. H. Meisel）：统治阶级的神话：莫斯卡和精英集团（The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite/Ann Arbor：University of Michigan Press, 1962）；（编）帕累托和莫斯卡（Pareto and Mosca/New Jersey：Prentice-Hall, 1965）

麦克莱兰（D. Mac Lellan）：青年黑格尔派与卡尔·马克思（The Young Hegelians and Karl Marx/London：Macmillan, 1969）；马克思生平及其思想（Karl Marx：His Life and Thought/London：Macmillan, 1973）；（编）卡尔·马克思的思想（The Thought of Karl Marx/London：Macmillan, 1980a）；马克思以后的马克思主义（Marxism after Marx/London：Macmillan, 1980b）；马克思：第一个一百年（Marx：The First Hundred Years/London：Fontana, 1983）

麦克雷（D. G. Mac Rae）："亚当·弗格森"（"Adam Fugerson"，见雷森，1969）；韦伯传（Weber/London：Fontana, 1974）

曼海姆（K. Mannheim）：知识社会学文集（Essays in the Sociology of Knowledge/London：Routledge & Kegan Paul, 1952）；社会学与社会心理学论文集（Essays in Sociology and Social Psychology/London：Routledge & Kegan Paul, 1953）；文化社会学论文集（Essays in the Sociology of Culture/London：Routledge & Kegan Paul, 1956）；意识形态与乌托邦（Ideo-

logy and Utopia/London：Routledge&Kegan Paul, 1960)；思维的结构(Structures of Thinking/London：Routledge&Kegan Paul, 1982

曼纽尔（F. Manuel)：巴黎的预言家（The Prophets of Paris/New York：Harper, 1962)

孟德斯鸠（Montesquieu)：论法的精神（The Spirit of Laws/New York：Haffner,1949)；罗马盛衰原因论(Consideration on the Greatness of the Romans and their Decline/New York：Free Press, 1965)

孟席斯（K. Menzies)：帕森斯和人的社会形象(Talcott Parsons and the Social Image of Man/London：Routledge&Kegan Paul, 1977)

蒙森（W. Mommsen)：官僚制度的时代：韦伯政治社会学透视（The Age of Bureaucracy：Perspectives on the Political Sociology of Max Weber/Oxford：Blackwell, 1974)

米德（G. H. Mead)：心理、自我与社会（Mind, Self and Society/Chicago：University of Chicago Press,1934)；十九世纪的思想运动（Movements of Thought in the Nineteenth Century/Chicago：University of Chicago Press, 1936)；行动哲学(The Philosophy of the Act/Chicago：University of Chicago Press, 1936)；行动哲学（The philosophy of the Act/chicago：University of chicago press, 1983)；论社会心理学（On the Social Psychology/Chicago：University of Chicago Press, 1964)

米尔斯（C. W. Mills)：权力精英（The Power Elite/New

York: Oxford University Press, 1956); 社会学的想象 (The Sociological Imagination/New York: Oxford University Press, 1959)

米凯耳斯 (R. Michels): 论政党 (Political Parties/New York: CollierMacmillan, 1962)

莫菲 (C. Mouffe): (编) 葛兰西与马克思主义理论 (Gramsci and Marxist Theory/London: Routledge & Kegan Paul, 1978)

莫斯 (H. Mauss): 社会学简史 (A Short History of Sociology/London: Routledge & Kegan Paul, 1962)

莫斯卡 (G. Mosca): 统治阶级 (The Ruling Class/New York: Mc Graw-Hill, 1939)

默顿 (R. K. Merton): 社会理论与社会结构 (Social Theory and Social Structure/New York: Free Press, 1957)

穆卡洛夫斯基 (J. Mukarovsky): 审美的功能、规范和价值 (Aesthetic Function, Norm and Value as Social Facts/Ann Arbor: University of Michigan Press, 1970)

穆勒 (J. S. Mill): 孔德和实证主义 (Auguste Comte and Positivism/Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961); 逻辑体系 (A System of Logic/London: Nelson, 1976)

尼斯比特 (A. Nisbet): 社会学传统 (The Sociological Tradition/London: Heinemann, 1967)

帕累托 (V. Pareto): 精神与社会: 论普通社会学 (The Mind and Society: A Treatise on General Sociology/

New York: Dover, 1963)；精英集团的兴衰(The Rise and Fall of Elites/Towata: Bedminster Press,1965)

帕森斯 (T. Parsons)：社会系统 (The Social System/New York: Free Press, 1951)；社会学理论论文集 (Essays in Sociological Theory/New York: Free Press,1954)；家庭、社会化与交往过程 (Family, Socialisation and Interaction Process/London: Routledge & Kegan Paul, 1955)；社会行动的结构(The Structure of Social Action/New York: Free Press, 1961a)；现代社会的结构与过程 (Structure and Process in Modern Society/New York: Free Press, 1916b)；(编) 社会理论 (Theories of Society/New York: Free Press, 1961c)；"作者的观点"("The Point of View of the Author", 见布莱克, 1961)；社会结构与人格 (Social Structure and Personality/New York: Free Press, 1964)；社会：进化论与比较的观点 (Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives/New Jersey: Prentice-Hall, 1966)；社会学理论与现代社会 (Sociological Theory and Modern Society/New York: Free Press,1967)；现代社会系统(The System of Modern Societies/New Jersey: Prentice-Hall, 1971a)；"弗洛伊德的释梦" ("Interpretation of Dreams by Sigmund Freud"/ Daelalus, Vol. 103(1971b))；行动理论与人类条件(Action Theory and the Human Condition/New York: Free Press, 1978)；"重温经典理论" (Revisiting the Classics, 见雷亚, 1981)；(与希尔斯合著) 走向普遍的行动理论 (Toward a General Theory of Actien/New

York: Harper, 1962); (和斯梅尔塞合著) 经济与社会 (Economy and Society/New York: Free Press, 1956)

皮尔 (J. D. Y. Peel): 斯宾塞: 一位社会学家的演变 (Herbert Spencer: the Evolution of a Sociologist/London: Heinemann, 1971); (编) 斯宾塞论社会进化 (Herbert Spencer on Social Evolution/Chicago: University of Chicago Press, 1972)

皮亚杰 (J. Piaget): 结构主义 (Structuralism/London: Routledge & Kegan Paul, 1971)

普兰查斯 (N. Poulantzas): 政治权力与社会阶级 (Political Power and Social Classes/London: New Left Books, 1973); 当代资本主义的阶级 (Classes in Contemporary Capitalism/London: New Left Books, 1975)

普罗普 (V. Propp): 神话形态学 (Morphology of the Fairy Tale/Austin: University of Texas Press, 1968)

齐美尔 (G. Simmel): 冲突与集团的人员补充网 (Conflict and the Web of Group Affiliation/New York: Free Press, 1956); 哲学文化 (Philosophic Culture/New York: Putnam, 1957); 现代文化中的冲突及其它论文 (The Conflict in Modern Culture and other Essays/New York: Columbia University Press, 1968); 历史哲学问题 (The Problems of Philosophy of History/New York: Free Press, 1977); 货币哲学 (The Philosophy of Money/London: Routledge & Kegan Paul,

1978)；社会科学释论集（Essays in Interpretation in the Social Sciences/Manchester：Manchester University Press, 1980）
奇尼斯（A. Chitnis)：苏格兰启蒙运动（The Scottish Enlightenment/London：Croom Helm, 1977）
萨基（J. Szacki）：社会学思想史（History of Sociological Thought/London：Aldwych, 1979）
萨拉蒙（L. Salamon)：政治实践的社会学（The Sociology of Political Praxis/London：Routledge & Kagan Paul, 1981）
萨缪尔森（K. Samuelson)：宗教与经济行为（Religion and Economic Action/London：Heinemann, 1961）
塞阿依（A. Sahay)：韦伯与现代社会学（Max Weber and Modern Sociology/London：Routledge & Kegan Paul, 1971）
塞博恩（G. Therborn)：科学、阶级及社会（Science, Class and Society/London：New Left Books, 1976）
塞耶（D. Sayer)：马克思的方法（Marx's Method/Hassocks：Harvester Press, 1978）
桑巴特（W. Sombart)：奢侈与资本主义（Luxury and Capitalism/Ann Arbor：University of Michigan Press, 1967）
舍累尔（M. Scheler）：知识社会学问题（Problems of a Sociology of Knowledge/London：Routledge & Kegan Paul, 1980）
施奈德（L. Schneider)：（编）苏格兰道德家论人性与社会（The Scottish Moralists on Human Nature and

Society/Chicago: University of Chicago Press, 1967)
施文迪杰 (H. H. Schwendinger): 主席社会学家 (The Sociologists of the Chair/New York, Basic Books, 1974)
舒茨 (A. Schutz): 舒茨文集, 3卷 (Collected Pappers/The Hague: Mouton, 1962—1996); 社会世界的现象学 (Phenomenolgy of the Social World/London: Heinemann, 1972); 生活世界的结构 (The Structure of the Life World/London: Heinemann, 1974); "现象学与社会科学", "生活世界的某些结构" ("Phenomenology and the Social Sciences", "Some Structures of the Life World", 见勒克曼, 1978); 生活形式与意义结构 (Life Forms and Meaning Structures/London: Routledge & Kegan Paul, 1982)
斯宾塞 (H. Spencer): 社会学研究 (The Study of Sociology/New York: Free Press, 1965); 人反对国家 (Man versus the State/Harmondsowrth: Penguin Books, 1969a); 社会学原理 (Principles of Sociology/New york: Macmillan, 1969b)
斯莱特 (P. Slater): 法兰克福学派的起源与意义 (The Origin and Significance of the Frankfurt School/London: Routledge & Kegan Paul, 1977)
斯密 (A. Smith): 道德情操论 (Theory of Moral sentiments/Glasgow: Glasgow University Press, 1976); 国富论 (Wealth of Nations/Harmondsworth: Penguin Books, 1970)
斯坦姆勒 (O. Stammler): (编) 马克斯·韦伯 和今 日社会

学（Max Weber and Sociology Today/Oxford: Blackwell, 1971）
斯汤普卡（P. Sztompka）：系统与功能（System and Function/New York: Academic Press, 1974）
斯特拉瑟（H. Strasser）：社会学的规范结构（The Normative Structure of Sociology/London: Routledge & Kegan Paul, 1976）
斯温杰伍德（A. Swingewood）："社会学的起源：苏格兰启蒙运动"（"The Origins of Sociology: the Case of the scottish Enlightenment"/British Journal of Sociology, June 1970）
索列尔（G. Sorel）：论暴力（Reflection on Violence/New York: Free Press, 1950）；进步的幻想（The Illusions of Progress/New York: Cornell University Press, 1969）；索列尔社会主义与哲学文选（From George Sorel: Essays in Socialism and Philosophy/New York: Oxford University Press, 1976）
索罗金（P. Sorokin）：当代社会学理论（Contemparory Sociological Theories/New York: Harper & Row, 1928）
索绪尔（F. Saussure）：普通语言学教程（Course in General Linguistics/London: Fontana, 1974）
塔格洛索佐（G. Tagliocozzo）：维科与马克思（Vico and Marx/London: Macmillan, 1983）
塔克（R. C. Tucker）：马克思著作中的哲学与神话（Philosophy and Myth in Karl Marx/Oxford: Oxford University Press, 1961）
泰勒（K. Taylor）：（编）圣西门论科学、工业及社会组织

文选（Saint-Simon：Selected Writiongs on Science, Industry and Social Organization/London：Croom Helm, 1975）

泰勒（S. Taylor）：迪尔凯姆与自杀研究（Durkheim and the study of suicide/London：Macmillan, 1982）

汤普森（E. Thompson）：理论的贫困（The Poverty of Theory/London：Merlin Press, 1978）

汤普森和赫尔德（J. B. Thompson & D. Held）：（编）哈贝马斯：批评的论战（Habermas：Critical Debates/London：Macmillan, 1982）

汤普森（K. Thompson）：（编）孔德：社会学的基础（Auguste Comte：the Foundation of Sociology/London：Nelson, 1976）

特劳戈特（B. Traugott）：（编）迪尔凯姆论制度分析（Durkheim on Institutional Analysis/Chicago：University of Chicago Press, 1978）

特纳（B. Turner）：保卫韦伯（For Weber/London：Routledge & Kegan Paul, 1981）

滕尼斯（F. Tonnies）：共同体与社会（Community and Association/London：Routedge & Kegan Paul, 1963）；论社会学：纯粹的，应用的及经验的（On Sociology：Pure, Applied and Empirical/Chicago：University of Chicago Press, 1971）；论社会思想与意识形态（On Social Ideas and Ideologies/New York：Harper & Row, 1974）

托马斯和兹纳涅茨基（W. I. Thomas & F. Znaneicki）：欧洲和美国的波兰籍农民（The Polish Peasantin Europe

and America/Chicago：University Press, 1927)

托尼 (R. H. Tawney)：宗教与资本主义的兴起 (Religion and the Rise of Capitalism/London：Allen&Unwin, 1926)

图兰 (A. Touraine)：后工业社会 (The Post-Industrial Society/London：Wildwood House, 1971)

图敏 (M. Tumin)：社会分层：社会不平等的形式及其功能 (Social Stratification：the Forms and Functions of Social Inequality/New Jersey：Prentice-Hall, 1968)

韦伯 (M. Weber)：经济通史 (General Economic History/London：Allen&Unwin, 1923)；新教伦理与资本主义精神 (The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism/London：Allen&Unwin, 1930)；社会科学的方法论(The Methodology of the Social Sciences/New York：Free Press, 1949)；印度的宗教(The Religion of India/New York：Free Press, 1951)；古代的犹太教 (Ancient Judaism/New York：Free Press, 1952)；论经济与社会的规律)On Law in Economy and Society/New York：Free Press, 1954)；印度的宗教 (The Religion of India/New York：Free Press, 1958a)；城市 (City/New York：Free Press, 1958b)；宗教社会学(The Sociology of Religion/Boston：Beacon Press, 1963)；社会及经济组织的理论 (The Theory of Social and Economic Organisation/New York：Free Press, 1964)；经济与社会，3卷 (Economy and Society/Towata：Bedminster

Press, 1968)；罗斯彻与科尼斯：历史经济学的逻辑问题(Roscher and Knies：the Logical Problems of Historical Economics/New York：Free Press, 1975)；古代文明的土地社会学（The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations/London：New Left Books, 1976)；斯坦姆勒批判（Critique of Stammler/New York：Free Press, 1977)

韦尔梅（A. Welmer)：批判的社会理论（Critical Theory of Society/New York：Herder & Herder, 1974)

韦索洛夫斯基（W. Wesolowski）：阶级、阶层和权力(Class, Strata and Power/London：Routledge & Kegan Paul, 1980)

维科（G. Vico)：新科学（The New Science/New York：Cornell University Press, 1948)

沃尔夫（K. Wolff)：（编）齐美尔的社会学（The Sociology of George Simmel/New York：Free Press,1950)；（编）迪尔凯姆社会学及哲学论文集（Emile Durkheim：Essays on Sociology and Philosophy/New York：Harper & Row, 1964)；(编)齐美尔社会学、哲学及美学论文集（Simmel：Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics/New York：Harper & Row, 1965)；(编)卡尔·曼海姆文选(From Karl Mannheim/New York：Oxford University Press, 1971)

沃尔海姆（R. Woffheim）：弗洛伊德（Freud/London：Fontana, 1971)

乌思怀特（W. Outhwaite)：理解社会生活：被称为VESTHEN的方法

(Understanding Social Life: the Method Called Vesthen/London: Allen & Unwin, 1975)

西蒙 (W. M. Simon): 十九世纪的欧洲实证主义 (European Positivism in the Nineteenth Century/New York: Cornell University Press, 1963)

西蒙兹 (A. P. Simmonds): 曼海姆的知识社会学 (Karl Mannheim's Sociology of Knowledge/Oxford: Oxford University Press, 1978)

希尔斯 (P. Q. Hirst): 迪尔凯姆、贝尔纳和认识论 (Durkheim, Bernard and Epistemolgy /London: Routledge & Kegan Paul, 1975); 社会进化与社会学范畴 (Social Evolution and Sociological Categories/London: Allen & Unwin, 1976)

希尔斯 (E. Shils): 知识分子与权力 (The Intellectuals and Powers/Chicago: University of Chicago Press, 1972); 中心与外围 (Centre and Periphery/Chicago: University of Chicago Press, 1975); 社会学的呼唤 (The Calling of Sociology/Chicago: University of Chicago Press, 1980)

希法亭 (R. Hilferding): 金融资本 (Finance Capital/London: Routledge & Kegan Paul, 1980)

希兰 (J. Hearan): "卡尔·曼海姆和知识精英" ("Karl Mannheim and the Intellectual Elite"/British Journal of Sociology, 第22卷 (1971) 第1期); "艾尔夫雷德·舒茨与常识社会学" ("Alfred Schutz and the Sociology of Common-sense Knowledge", 见道格拉斯, 1973)

熊彼得（J. Schumpeter）：资本主义、社会主义与民主主义（Capitalism, Socialism and Democracy/London: Allen & Unwin, 1961）

休斯（H. S. Hughes）：意识与社会（Consciousness and Society/London: MacGibon & Kee, 1959）

伊斯顿和古达特（L. D. Easton & K. Gudatt）：（编）青年马克思论哲学与社会文集（Writings of the Young Marx on Philosophy and Society/New York: Anchor Books, 1967）

约内斯库（G. Ionescu）：（编）圣西门的政治思想（The Political Thought of Saint-Simon/Oxford: Oxford University Press, 1976）

佐尔香和赫希（G. R. Zollschan & W. Hirsch）：（编）社会变迁探讨（Explorations in Social Change/London: Routledge & Kegan Paul, 1964）

人名索引

（按汉语拼音顺序排列）

阿德勒，马克斯　Adler, Max
阿多尔诺，泰奥多尔　Adorno, Theodore W.
阿尔都塞，路易　Althusser, Louis
阿隆，雷蒙　Aron, Raymond
巴尔扎克　Balzac, Honore de
巴赫金，米哈伊　Bakhtin, Mikhail M.
巴克斯特，理查德　Baxter, Richard
巴枯宁，米哈伊　Bakunin, Mikhail A.
巴特斯，罗兰　Barthes, Roland
巴托克，贝拉　Bartok, Bela
巴歇拉尔，加斯东　Bachelard, Gaston
鲍丁，路易斯　Bouldin, Louis
鲍威尔，奥托　Bauer, Otto
贝尔，丹尼尔　Bell, Daniel
贝尔纳，克劳德　Bernard, Cloude
边沁，杰里米　Bentham, Jeremy
伯恩施坦，爱得华　Bernstein, Eduard
伯格，奥尔本　Berg, Alban
伯克，埃德蒙　Burke, Edmund
柏拉图　Plato
博纳尔，路易·德　Bonald, Louis de

布哈林，尼古拉　Bukharin, Nikolai
布卢默，赫伯特　Blumer, Herbert
达尔文，查理　Darwin, Charles
达伦道夫，拉尔夫　Dahrendorf, Ralf
戴维斯，金斯利　Davis, Kinsley
笛卡尔　Descartes, Rene
迪尔凯姆，埃米尔　Durkheim, Emile
狄德罗　Diderot, Denis
狄尔泰，威廉　Dilthey, Wilhelm
杜尔哥，雅克　Turgot, Jacques
杜威，约翰　Dewey, John
恩格斯　Engels, Friedrich
凡勃伦，索尔斯坦　Veblen, Thorstein
费尔巴哈　Feuerbach, Ludwig
弗格森，亚当　Ferguson Adam
弗洛伊德　Freud, Sigmund
富兰克林，本杰明　Franklin, Benjamin
傅里叶　Fourier, Charles
戈德曼，卢西恩　Goldmann, Lucien
葛兰西，安东尼奥　Gramsci, Antonio
龚普洛维奇，路德维希　Gumplowicz, Ludwig
古尔德纳，阿尔文　Gouldner, alvin
哈贝马斯，尤根　Habermas, Jurgen
哈尔伯瓦齐，莫里斯　Halbwachs, Maurice
海德格尔，马丁　Heidegger, Martin
黑格尔　Hegel, Georg W. F
胡塞尔，爱德蒙　Husserl, Edmund

霍布斯，托马斯　Horbbes, Thomas
霍克海默，马克斯　Horkheimer, Max
吉登斯，安东尼　Giddens, Anthony
加尔　Gall, F. J.
加尔文，让　Calvin, Jean
加芬凯尔，哈罗德　Garfinkel, Harold
卡夫卡，弗朗兹　Kafka, Franz
康德　Kant, Immanuel
考茨基，卡尔　Kautsky, Karl
克莱斯蒂瓦，朱利亚Kristeva, Julia
克罗齐，贝内德托　Croce, Benedetto
柯尔施，卡尔　Korsch, Karl
科塞，刘易斯　Coser, Lewis
孔德，奥古斯特　Comte, Auguste
孔多塞，让　Condorcet, Jean
库利，查尔斯　Cooley, Charles
拉伯雷　Rabelais, Francois
拉布里奥拉，安东尼奥　Labriola, Antonio
拉德克利夫-布朗　Radcliff-Brown, A. R.
拉萨尔，斐迪南　Lassalle, Ferdnand
腊岑霍费尔，古斯塔夫　Ratzenhofer, Gustav
勒普莱，弗雷德里克　Le Play, Fredric
李嘉图　Ricardo, Davib
李凯尔特，海因里希　Rickert, Heinrich
利普塞特，西摩　Lipset, Seymour M.
列宁　Lenin, V.
列维-斯特劳斯，科劳德　Levi-Strauss

卢卡奇，吉奥尔格　Lukacs, Georg
卢克斯，史蒂文　Lukes, Steven
卢梭　Rousseau, Jean J.
伦纳，卡尔　Renner, Karl
罗伯逊，威廉　Robertson, William
罗斯，爱德华　Ross, Edward A.
洛克，约翰　Locke, John
马丁·路德　Luther, Martin
马尔库塞，赫伯特　Marcuse, Herbertk
马尔萨斯，托马斯　Malthus, Thomas R.
马克思　Marx, Karl
马林诺夫斯基，布龙尼斯拉夫　Malinowski, Bronislaw K.
曼海姆，卡尔　Mannheim, Karl
梅斯特，约瑟夫　Maistre, Joseph de
孟德斯鸠　Montesquieu, Charles L.
米德，乔治　Mead, George H.
米尔斯，赖特　Mills, Wright
米凯耳斯，罗伯托　Michels, Robert
米勒，约翰　Millar, John
莫斯，马塞尔　Mauss, Marcel
莫斯卡，加埃塔诺　Mosca, Gaetano
墨索里尼　Mussolini, Benito
默顿，罗伯特　Merton, Robert K.
穆尔，维尔伯特　Moore, Wilbert
穆卡洛夫斯基，让　Mukarovsky, Jan
穆勒　Mill, John S.
尼采　Nietzsche, Friedrich

牛顿　Newton, Isaac
欧文，罗伯特　Owen, Robert
帕克，罗伯特　Park, Robert
帕累托，维尔弗雷多　Pareto, Vilfredo
帕森斯，塔尔科特　Parsons, Talcott
帕斯卡尔，布莱斯　Pascal, Blaise
培根　Bacon, Francis
皮尔　Peel, J.
皮亚杰，让　Piaget, Jean
普兰查斯，尼克斯　Poulantzas, Nicos
普兰尼，米哈伊　Polanyi, Michael
普列汉诺夫，吉奥尔格　Plekhanov, Georg
普鲁斯特，马塞尔　Proust, Marcel
普罗普，弗拉基米尔　Propp, Vladimir
齐美尔；乔治　Simmel, Georg
萨特　Sartre, Jean-Paul
桑巴特，沃纳　Sombart, Werner
舍累尔，马克斯　Scheler, Max
圣西门　Sain-Simon, Claude H.
舒茨，艾尔弗雷德　Schutz, Alfred
斯莫耳，阿尔比恩　Small, Albion
索列尔，乔治　Sorel, Georges
索绪尔，费迪南　Saussure, Ferdinand de
塔尔德，加布里埃尔　Tarde, Gabriel
泰纳，希普莱特　Taine, Hippolyte
汤普森　Thompson, E. P.
特拉西，德斯蒂　Tracy, Destutt

特勒耳奇，厄恩斯特　Troeltsche, Ernest
滕尼斯，费迪南　Tonnies, Ferdinand
托克维尔，亚历克西　Tocqueville, Alexis de
托洛茨基　Trotsky, Leon
托马斯，威廉　Thomas, William
瓦格纳，理查　Wagner, Richard
韦伯，马克斯　Weber, Max
韦斯利，约翰　Wesley, John
维科，乔巴蒂斯塔　Vico, Giambattista
文德尔班，威廉　Windelband, Wilhelm
希尔斯，爱德华　Shils, Edward
希法亭，鲁道夫　Hilferding, Rudolf
休谟，大卫　Hume, David
亚当·斯密　Smith, Adam
亚里士多德　Aristotle
雅各布森，罗曼　Jakobson, Roman
约内斯库　Ionescu, G.
兹纳涅茨基，弗洛里安　Znaniecki, Florian